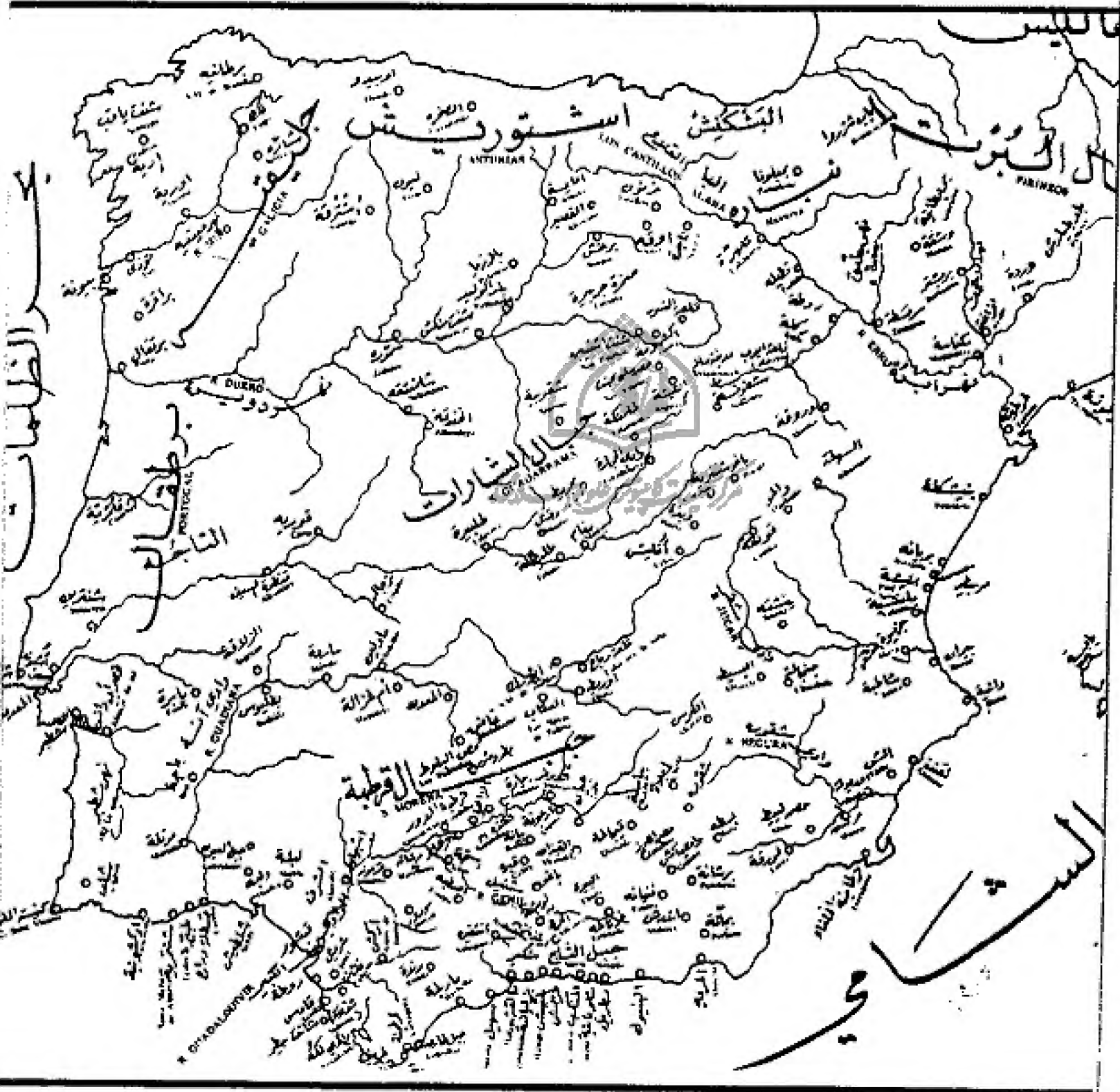


دراسات انكليزية

٥٢



مجلة دراسات أندلسية

مجلة علمية مختصة في الدراسات المتعلقة بإسبانيا الإسلامية

مؤسّسها ومديرها

جمعة شيخة

هيئة التحرير : فرحات الدّشراوي ، محمّد اليعلاوي ، عبد السلام المسدي ، ميكال دي إيلزا ، محمّد الرّزقي ، حمودة لهميسي ، محمود طرشونة ، جمعة شيخة ، محمد الهادي الطرابلسي ، نجيب بن جميع ، محمّد الدّقي .



تصدر المجلة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان

ثمن الاشتراك السنوي :

بتونس : 8,000 د.ت .

بالبلدان العربية : 12 دولارا .

بقية البلدان : 16 دولارا .

تسدد لائحة الاشتراك عن طريق حوالة بريدية في الحساب الجاري 94 — 543 تونس أو بواسطة حوالة بنكية (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك) .

توجه المراسلات بأسم مدير المجلة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة .

ص. ب. رقم 51 — 1008 تونس — باب منارة — الجمهورية التونسية — تليفون : 227.616 .

لا تلتزم المجلة بما ينشر فيها من آراء ولا تردّ الفصول المخطوطة إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر .

— يرجى من المؤلفين أن يرفقوا مقالاتهم بملخص بالعربية أو الفرنسية .

مجلة دراسات أندلسية

العدد الرابع
1989 / 1410
مركز تحقيق كوينز علوم إسلامي

تونس

طبع بمطبعة المغاربة للطباعة والنشر والإشهار
(3200 نسخة)

الفهرس

- 3 جمعة شيخة : تصدير
- 5 الندوة القومية للذس الشعوبي :
- 6 عبد الواحد ذنون طه : الذس الشعوبي بالأندلس
- 25 جمعة شيخة : من مظاهر الشعوبية في الأندلس
- عمر بن حمادي : كرامات الأولياء : التقاش الحاذ الذي أثارته بالقيروان
- 35 ورقطة في أواخر ق 10/4
- 61 علي العريبي : معارضا أخرى لابن سهل
- الأندلس في حوليات الجامعة التونسية
- 76 من عدد 1/1964 إلى 28/1988
- 79 علي اللواتي : أندلسية من ديوانه « أخبار الشر المعطلة »
- 80 الأندلس في شهادة الكفاءة للبحث العلمي بكلية الآداب (القسم الثاني)
- ملخصات البحوث بالإسبانية والفرنسية والإنجليزية (من اليسار
- إلى اليمين) ص 2 إلى ص 11
- 89-75-60-34 نوادر أندلسية
- 24 الجديد في المكتبة الأندلسية
- 78 في بيت الحكمة

تصدير

لم يكن الأستاذ توفيق بكار ، برهافة حسّه وبعد نظره ، مبالغا عندما همس ملمحا أنه سيجد معنا مساعدا في بحر التوايح والزوايح لعلّه بذلك يعين سفينة الأندلسيات على الإقلاع ، في زمن قلّ فيه المعين والمساعد . فعلا لقد أبحرنا بإصدار هذه المجلة المختصة في لغة ، عميق قعرها ، غني تيارها ، جمة مخاطرها . وما من مساعد لنا في مصارعة أمواج العراقيل ، وعواصف الصعوبات سوى مجداف وحيد : ثقة الباحثين والقارئ في محتوى هذه المجلة ومنهجها . لذا سنواصل التحدي بإصرار قوي وإيمان راسخ . فإما الإرساء والتجاة وإما الفرق والهلاك . وجميعها قاب قوسين أو أدنى من زورقنا .

ليس هذا من حيث الشكل ضرب من التزيق اللفظي أو التعبير المجازي ، وليس هذا من حيث المحتوى من باب اليأس والقنوط ، وإنما هو الواقع بكلّ سلبياته . فمجلة ثقافية مختصة تصدر بأربع لغات ، وهي الأولى من نوعها في العالم العربي ، يلهج كلّ من أطلع عليها بجذيتها وطرافة مواضيعها وثراء محتواها ، عاجزة إلى حدّ الآن عن أن تسدّ نسبة معقولة من نفقات طبعها ، لمجلة في كفّ غفريت ، أمرها عجب وبقاؤها أعجب . فلمّ يا ترى ؟ .

إنّ ما نسمعه ، في الداخل ، على لسان جلّ المسؤولين — إن لم نقل كلّهم — يؤكد على أنّ الدولة تساند كلّ مبادرة فردية غايتها خدمة المجموعة الوطنية اجتماعيا أو ثقافيا أو اقتصاديا . لكن مع الأسف الشديد نجد اللجان في مستوى التطبيق وكأنّها لم تسمع أو لا تريد أن تسمع بهذا الاختيار . فهي تسوّي في الدّعم (1) بين مجلة وكتب ثقافية تطبعها المؤسسات الحكومية وأخرى ينشرها المواطنون على حسابهم ، بل قد تفضل الأولى على الثانية . والحال أنّ المنطق يقول : إنّ ما تطبّعه الدولة هو مدّعم مائة بالمائة فلا سبيل إلى تدعيمه ثانية . وحتى لو أخذنا مبدأ المساواة ، فبلادنا ، والحمد لله ، تخرّج بمئات المكتبات بمختلف أنواعها ، ومئات المعاهد بشتّى أصنافها

1 - المقصود بالدّعم هو ما تفتنيه الدولة من كتب ومجلات للمكتبات العمومية ودور الثقافة والتواهي العلمية ومعاهد التعليم بكامل أصنافها .

، وهذا كاف وحده لتقوم اللجان باقتناء عدد لا بأس به من النسخ تدعيما للإنتاج الثقافي التونسي الجيد ، وتحفيضا على أصحابه من عبء الطبع والترويج . وبذلك تكون قد خدمت الثقافة التونسية في هذا العهد الجديد ، وشجعت الفكر التونسي المعاصر على مزيد البذل والعطاء .

لقد آن الأوان أن تأخذ المبادرة الفردية في المجال الثقافي بعدها الحقيقي . وأن الأوان أن نتخلى عن ترقب أن تقوم الدولة بكل شيء ومن الألف إلى الياء . فعلى المواطن أن يكذب ويضحى وعلى الدولة أن تتعهد وترعى باقتناء ما تراه صالحا ومفيدا لناشتنا وشبابنا ومجتمعنا .

لقد آن الأوان أن نتخلى عن جملة من العقد كتلت العقول وشلت العزائم ، فأصبحنا سوقا تستقبل وتستهلك كل ما يأتيها شرقا وغربا من غث وسمين . والحال أن لدينا من الطاقات الإبداعية ما يمكن أن تكون الثقافة معها بضاعة نفيسة تصدر كالتمر والزيتون والفسفاط والبتروول . ويمكنها بذلك أن تخدم الاقتصاد الوطني بطريقتها الخاصة لو وجدت تفهما ودعما . فهب — على سبيل المثال — أن كل مثقف تونسي يعمل ليدخل إلى البلاد من العملة الصعبة مقدار ما يخوله له القانون أن يتمتع به من منحة سياحية ، فسترى مدى ما سيستفيد منه ميزاننا التجاري على حدّ تعبير رجال الاقتصاد . هذا في الدّاخل ، أمّا في الخارج — وسبق في نطاق المغرب العربي — يجد المثقف نفسه ، وهو يعيش اللحظات الأولى من حلم الوحدة المغاربية ، عاجزا أو يكاد عن تحويل قيمة اشتراك في مجلة ، أو شراء كتاب من هذا البلد المغاربي أو ذاك . فإذا كانت التوايا صادقة في السير على درب الوحدة ، فلا سبيل إليها إلاّ بحد أدنى من الوفاق الثقافي ، فهو الذي سيساعد اذا اتضح وضبط ، على تعاون اقتصادي يتّوج ، بحول الله ولو بعد سنين ، بوحدة سياسية .

لقد عرفنا غيرنا منذ سنوات من خلال فلكلورنا رقصا على دقات الطبل وغناء على نغمات المزمار ، لكن آن الأوان أن نعرفنا هذا الغير وخاصة الغرب من خلال منهج الباحث التزيه ، وعمق فكرة الناقد الحصيف ، وريشة الفنان الأصيل ، ولم لا من خلال لقطات المخرج الممتك ، وقدرات الممثل المبدع . ؟

إنّ الفرص سانحة باستمرار أو تكاد ، في جميع الحالات . ففي مجال الأندلسيات مثلا ، الباب مفتوح على مصراعيه لنا لإبراز شتى المواهب ومختلف القدرات في الاحتفال الدولي الذي ستنظمه إسبانيا سنة 1992 . فماذا بدأنا نعدّ ، في تونس العهد الجديد ، لهذا المهرجان الثقافي الكبير ؟

د. جمعة شيخة

الندوة القومية لمواجهة الدّسّ الشعبي

نظم اتحاد المؤرّخين العرب ببغداد من 21 إلى 24 جمادى الأولى سنة 1410 الموافق لـ 20 — 24 ديسمبر 1989 ندوة علمية حول الدّسّ الشعبي . وقد حضر هذه الندوة كبار المؤرّخين في العالم العربي شرفية وغربية . وتعهّدت مجلة دراسات أندلسية للدكتور مصطفى التّجار أمين عام الاتحاد بنشر البحوث التي تندرج في نطاق اختصاصها . من هذه البحوث نذكر :

- 1 — الشعويّة في جنوب شرق الأندلس في عصر الإمارة الأموية للدكتور عبد العزيز سالم (مصر) .
- 2 — الدّسّ الشعبي في الأندلس وموقف العرب في محابته للدكتور عبد الواحد ذنون طه (العراق) .
- 3 — من مظاهر الدّسّ الشعبي بالأندلس للدكتور جمعة شيخة (تونس) .
- 4 — مراجعات حول مفهوم الشعويّة ودور البحث الجامعي في مواجهتها للأستاذ إبراهيم القادري بوتشيش (المغرب) .

وقد بدا لنا أنّ هذه البحوث وغيرها ممّا لم نتمكن من الحصول على نسخة منها ، واستمعنا إليها أثناء انعقاد الندوة تدور حول أربعة محاور رئيسية . وقد تكرّر الحديث عن هذه المحاور في جلّ البحوث . لذا رأينا أن نقتصر على نشر بحثين منها متكاملين تناولوا بالدرس كامل المحاور ؛ وهما بحث الدكتور عبد الواحد ذنون طه وبحث الدكتور جمعة شيخة .

I — الدّس الشّعوبي بالأندلس وموقف العرب في مجابهته

د. عبد الواحد ذنون طه
كلية التربية — جامعة الموصل

تمثّل الشّعوبية ، كما اصطلاح على تعريفها بعض المؤلفين المحدثين⁽¹⁾ ، جملة الجهد الذي بذلته فئات مختلفة من جماعات غير عربية بهدف زعزعة الكيان العربي الإسلامي ، وإضعافه ، وإرباكه . ولصد تيار الثقافة العربية الإسلامية ، ونسف التراث . وهي إضافة إلى ما ذكر أعلاه ، تحاول التشكيك بدور العرب التاريخي ، والاستهزاء بالقيم والمثل العربية ، مقابل الإشادة بالإرث الحضاري الأعجمي ، والتمجيد بالقيم والسّجايا غير العربيّة ، وإحياء الثقافات الأعجمية .

ولقد نشطت الحركة الشّعوبية ، كما هو معلوم ، في المشرق لا سيما في العراق . ولكننا نجد آثارها في بلاد أخرى . ولعل أهمّ الأماكن التي تأتي في الدرجة الثانية بعد العراق ، هي الأنْدلس التي تقع في الطرف الغربي للدولة العربيّة الإسلاميّة . وهي بذلك تشارك العراق أهميته بالنسبة إلى وقوعها على الأراضي العربيّة ، وباعتبارها ملتقى لكثير من التيارات الثقافية المتعارضة . هذا فضلا عن كونها موطن حضارة سابقة وأمجاد قديمة انتهت بالفتح العربي ، وغمرها الإسلام بقيمه السامية التي سادت على كل ما سواها من المفاهيم وألوان الحياة .

(1) عبد العزيز الدوري ، الجذور التاريخية للشّعوبية ، ط 4 ، بيروت ، دار الطليعة ، 1986 ، ص 12 ، فاروق عمر فوزي ، « حول طبيعة الحركة الشّعوبية » ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، ج 2 ، م 36 ، بغداد ، 1985 ، ص 197 .

إن موضوع الشعوبية والدين الشعبي ليس جديدًا بالنسبة إلى الأندلس . فقد كان هذا الأمر مثار بحث منذ أواخر القرن 9/3 ، حينما قدّم المستشرق الألماني جولد=تسيهر بحثًا بعنوان «الشعوبية عند مسلمي الأندلس» ، إلى مؤتمر المستشرقين الثاني عشر ، الذي عقد بمدينة روما في أكتوبر عام 1899 ، ثم نُشر في مجلة الجمعية الألمانية الشرقية⁽²⁾ . وقد تحدث جولد تسيهر في هذا البحث عن الشعوبية في الأندلس ، موضحًا أهم العناصر التي يتألف منها المجتمع الأندلسي ، وهي عناصر كان لها دور في إذكاء النزعة الشعوبية ، لا سيما المولدين والصقالبة . ثم تناول بالتفصيل تحليل رسالة أحمد بن غرسية ، التي ستحدث عنها لاحقًا ، في الشعوبية ، وصدى هذه الرسالة ، والردود التي جُوِّهت بها . وقد ترجم الأستاذ جيمس منرو هذه الرسالة وردودها في كتاب بعنوان : « الشعوبية في الأندلس » (كاليفورنيا ، 1970) . كما تناول الأستاذ الدكتور فاروق عمر فوزي هذه المسألة أيضًا⁽³⁾ ، فركز على الوسائل التي عبرت بها الشعوبية عن نفسها في الأندلس ، فأشار إلى القوة المسلحة المتمثلة فيما يسمى بحركة الاسترداد الإسبانية وإلى فترة الاضطهاد التي تعرض لها العرب المسلمون بعد سقوط غرناطة ، كما تطرق إلى الفكر ، والثقافة ، والأدب ، وهو المحال الذي أظهر فيه الشعوبيون في الأندلس أفكارًا معادية للعروبة والإسلام .

وعلى الرغم من أهمية المواجهة العسكرية التي دارت بين العرب المسلمين بالأندلس ، وبين الممالك الإسبانية ، وهي تمثل جانبًا من الوسائل التي اتخذها أعداء العرب للتعبير عن موقفهم المناوئ للوجود العربي الإسلامي ، فلن نتطرق إليها في هذا البحث ، لأنها تمثل موضوعًا كبيرًا مستقلًا يحتاج إلى الكثير من الدراسة والتعمق . لا سيما وأن هذه المجابهة استغرقت زمنًا طويلًا بناهز الثمانية قرون ، ابتدأت منذ السنوات الأولى للوجود العربي الإسلامي في الأندلس أواخر 7/1 ، متمثلة في الفلول المتبقية من القوط الذين انهزموا وتحصنوا بمنطقة الشمال الغربي من شبه الجزيرة

1. Goldziher, «Die Su übijja unter den Muhammedanern in spanien» (2) Zeitschrift der Deutschen.

Morgenlandischen Geslkschaft, Vol. 53, 1899, pp. 601-620.

(انظر ترجمة موجزة لهذا البحث أوردها الأستاذ عبد السلام محمد هارون : نواذر المخطوطات ، ط 2 ، القاهرة ، 1972 : 241/30-244).

(3) التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين ، ط 2 ، بغداد ، مكتبة النهضة ، 1985 ، ص 191-204 .

الإيبيرية ، وانتهت باحتلال فرديناند وإيزابيلا لمدينة غرناطة عام (897 هـ/1492 م). وجرت بين هذين التاريخين سلسلة من الأحداث شكّلت سمة معيّنة ، تمثّلت في اتحاد مختلف الدويلات الإسبانية التي نشأت في فترات مختلفة في الشمال والشمال الغربي أو الشمال الشرقي من شبه الجزيرة الإيبيرية . وكان هدفها الوحيد ، هو إنهاء الوجود العربي الإسلامي ، ومحو أي أثر للعرب وحضارتهم في الأندلس .

أما فترة الاضطهاد التي أعقبت سقوط غرناطة ، وتمثّلت في الكثير من المآسي التي تعرض لها الشعب العربي المسلم في الأندلس ، فهي أيضًا تمثّل وجهًا كالحًا من الوجوه التي اتخذتها الشّعوب في محاربة اللغة العربية ، والدين الإسلامي ، ومُجابهة العادات ، والتقاليد ، والأعراف ، التي نشأت عليها الأجيال الأخيرة من الشعب العربي في الأندلس . وتمثّل هذه الفترة التي استغرقت نحوًا من مئة وثلاثة وعشرين عامًا بعد سقوط غرناطة ، قصة شعب حتّى تم محوه من الوجود محوًا تامًا ، بحيث لم يعد لأفراده كيان مستقل باعتبارهم أمة ، على الرغم من أنهم كانوا ، وللمائة قرون خلت ، أمة متميزة عن سائر الأمم . إن القهر الذي تعرض له الشعب العربي المسلم في الأندلس بعد سقوط غرناطة ، ونضال هذا الشعب ، ومقاومته ، وتشبّثه بالدفاع عن تراث الآباء والأجداد ، يمثّل موضوعًا كبيرًا ، يكشف أساليب الشّعوب الصليبية التي حاولت بكل ما أوتيت من قوة ، أن تمحو هذا الشعب من الوجود . ويبيّن في الوقت نفسه المقاومة العربية الإيجابية المتمثلة في الثورات والانتفاضات العديدة التي قام بها العرب للتخلص من الطغيان ، والمقاومة السلبية ، المتمثلة في التشبّث بالعقيدة الإسلامية والثقافة العربية ، والتي استمر عليها هذا الشعب ، بعد أن حوَصِر ، وفقد كل أمل في التغلب عسكريًا على الأعداء . وقد نال هذا الموضوع أيضًا اهتمام العديد من المؤرخين العرب ، فألفوا فيه كتبًا قيمة ، ودراسات رصينة⁽⁴⁾ . ولهذا سوف نكتفي بما أشرنا إليه ، لا سيما

(4) أنظر على سبيل المثال : محمد عبد الله عنان : نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين ، ط 2 ، القاهرة ، مطبعة مصر ، 1966 ؛ محمد عبده ومقالة : محنة مسلمي الأندلس عشية سقوط غرناطة وبعدها ، عمان ، مطابع دار الشعب ، 1977 ؛ أسعد حومد : محنة العرب في الأندلس بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1980 ؛ عادل سعيد بشتاوي ، الأندلسيون المواركة ، ط 2 ، دمشق ، دار أسامة للنشر والتوزيع والطباعة ، 1985 ؛ لوي كاردياك : الموريستيون الأندلسيون والمسيحيون ، تعريب ، عبد الجليل التميمي ، تونس ، 1983 .

وإننا قد خصصناه ببحث مستقل ، نشر ضمن مطبوعات هيئة كتابة التاريخ ، بعنوان « حركة المقاومة العربية الإسلامية في الأندلس بعد سقوط غرناطة » (5) .

بقي إذاً أن نتحدث عن المجال الأخير الذي أظهر فيه الشعوبيون أفكاراً معادية للعروبة والإسلام ، لا سيما في الفكر والثقافة والأدب . ولكن يحسن قبل ذلك إعطاء نبذة عن بداية الشعور الشعوبي في الأندلس ، وما هي الأسباب التي أدت إلى وجود هذا الشعور ، وما هي الفئات والعناصر التي تبنّت هذه الحركة ؟ .

يتميز المجتمع الأندلسي بتعدد عناصر سكّانه ، واختلاف طبيعة تكوينهم . فبالإضافة إلى العرب ، والمغاربة من سكّان شمال أفريقيا الأصليين الذين عبروا إلى البلاد أثناء الفتح وما بعده ، هناك فئات أخرى ، منها ما ينتمي إلى سكّان البلاد الأصليين ، وهم (العجم) ، أو المستعربون من النصارى ؛ ومنها ما جاء من خارج البلاد ، لا سيما الصقالبة ، الذين سنتحدث عنهم لاحقاً بالتفصيل . ونتيجة لسياسة العرب المتسامحة مع أهل البلاد ، فقد دخل الكثير منهم إلى الإسلام بعد الفتح ، فسموا بالمسالمة ، وأطلق على أبنائهم اسم المولدين . كذلك أطلق هذا الاسم على الحيل الجديد من الأبناء الذين ولدوا من آباء مسلمين وأمّهات إسمانيات . وقد ازداد عدد هؤلاء المولدين فأصبحوا يكونون نسبة عالية من سكّان الأندلس . وكان هؤلاء ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة ، منها الفقيرة والمضطهدة في العصر السابق للإسلام ، ومنها الغنية التي تنتمي إلى النبل والزّراع ، وأهل الحرف وغيرهم . وقد احتفظت لنا المصادر الأندلسية بأسماء بعض الأسر المولدية الشهيرة ، مثل : بني مردنيش ، وبني غرسية ، وبني ردلف ، وبني أنجليين . وبني شبرقة ، وبني الجريج (6) .

ويمكن أن نلاحظ الميل إلى الشعوبية في نفوس بعض المولدين ، الذين شعروا بحيف في حقوقهم العامة ، فنقموا على العرب سيادتهم ، ومناصبهم وحكمهم البلاد ، فصاروا يحرضون جماعتهم بشتى الوسائل بهدف تحسين وضعهم السياسي والاجتماعي ، متخذين من الدّين في بعض الأحيان حجة للوصول إلى مثل هذه الأهداف . وقد حصل ذلك على سبيل المثال حينما استغل بعض المولدين الظروف السيئة لسكّان منطقة الربض

(5) بغداد ، دار الشؤون الثقافية العامة 1988 .

(6) حيان بن خلف ، ابن حيان ، المقتبس ، نشر ، ملشور أنطونيا ، باريس ، 1937 ، ص 16 ،

70 ، 74 ، وقارن : السيد عبد العزيز سالم : تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ،

بيروت دار المعارف ، 1962 ، ص 128 ، 129 .

جنوبي قرطبة ، فأجج نيران ثورة كبيرة على الأمير الحكم الأول (180-206 هـ/796-822 م). وقد استتُغِلَّ الفقهاء ورجال الدين لتحريض عامة المولدين للقيام على الحكم العربي ، والتمرّد ومحاولة الاستقلال بحجة الطعن في سلوك الأمير الديني والأخلاقي .

وشجع المولدين على السير في اتجاه التمرّد ومحاولة الاستقلال عن العرب ، وجوّدَهم في مجموعات كبيرة في مناطق جغرافية تساعد على الانفصال والتّمرّد ، لا سيما في منطقة سرقسطة في الشمال الشرقي ، وطليلة في الوسط ، وماردة في الغرب . ويمكن أن نشير إلى مدينة طليطلة هنا ، باعتبارها بؤرة لهذه الحركات التي تتّسم بطابع الشعبوية ، نظرًا إلى وجود أغلبية من المولدين بين سكانها . وكان هؤلاء يفخرون بعرّ هذه المدينة ومجدها ، وكونها عاصمة البلاد قبل الفتح ، فساهموا في كثير من الفتن والاضطرابات التي تهدف إلى شقّ عصا الطاعة في وجه الحكم العربي بالأندلس .

واتخذت حركات المولدين بعداً أخطر ، لا سيما حينما تولى أمراء ضعاف الحكم في قرطبة ، فنادى زعمائهم صراحة بالاستقلال عن العرب . ويُعدّ عمر بن حفصون من أشهر هؤلاء الذين خرجوا على السلطة الأموية . وتدلّ أقواله التي كان يحرض بها جماعته على الهدف الذي يسعى إليه ، وهو إسقاط دولة العرب في الأندلس ، فمن جملة أقواله بهذا الخصوص : « طالما عتّف عليكم السلطان وانتزع أموالكم وحملكم فوق طاقتكم وأذلّكم العرب واستعبدتكم . وإنّما أريد أن آخذ بثأركم وأخرجكم من عبوديتكم »⁽⁷⁾ . ولم يأل ابن حفصون جهداً في سبيل تحقيق هدفه هذا ، حتى ارتد في أواخر أيامه علانية عن الإسلام ، واعتنق المسيحية ، وذلك محاولة منه لاستقطاب جميع العناصر الأخرى ، لا سيما المستعربين من النصارى ، وكسب دعم الدويلات الإسبانية في الشمال . وقد استمرت حركته هذه حقبة طويلة نسبياً حيث استمرت طيلة حكم ثلاثة من الأمراء الأمويين ، ولم تنته إلا في عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث الناصر لدين الله (300 — 350 هـ/912-961 م) ، الذي استطاع القضاء عليها ، وعلى بقية الحركات الانفصالية الأخرى⁽⁸⁾ .

(7) أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، نشر ، ليفي برونفسال و ج س . كولان ، ليدن ، 1948 . وقد أعادت دار الثقافة نشره في بيروت : 114/2 .

(8) لزيادة التفاصيل عن حركة ابن حفصون ، أنظر : أمين توفيق الطيبي ، « قيام عمر بن حفصون

واناصر المستعربون من العجم حركة ابن حفصون ضد سلطة الحكم العربي في قرطبة ، وضد الجماعات العربية التي استقرت في مناطق الجنوب منذ الفتح العربي ، لأن العرب حظوا بامتيازات لم ترق للمولدين وأهل الذمة من العجم . وقد تميزت حركات الصراع بين هؤلاء المولدين ، ومن ناصرهم من المستعربين ، وبين العرب بالقوة والعنف . وعبرت عن نفسها بشكل واضح في النقائض الشعرية التي ركزت على العصبية ، حيث أشار الشعراء من الجانبين إلى مساوئ الطرف الآخر⁽⁹⁾ . ثم تطوّر الأمر بعد ذلك ، لا سيما بعد أن دخل عمر بن حفصون الصراع ، فأصبحت المسألة مجابهة علنية بين المولدين والمستعربين من العجم من جهة ، وبين العرب من جهة أخرى .

واتخذت مواقف بعض المستعربين المتطرفين في قرطبة أشكالاً واضحة تبدو فيها الحركة الشيعية موجهة ليس ضد السيادة العربية في الأندلس فحسب ، بل ضد الإسلام نفسه ؛ وبالذات محاولة النيل من شخص النبي الكريم محمد عليه الصلاة والسلام . وقد تزعم هذه الحركة بعض رجال الدين المتعصبين الذين صعب عليهم رؤية أثر التسامح العربي ، وانتشار اللغة العربية ، والثقافة الإسلامية بين الشباب والمتقنين الإسبان ، وقد أهملوا اللغة اللاتينية وآدابها ، وهي لغة الدين المسيحي آنذاك . وقد أدى هذا الأمر بالتدريج إلى ذوبان الحضارة المسيحية اللاتينية ، حتى بات من الضروري في بعض مناطق شبه الجزيرة الإيبيرية أن تترجم قوانين الكنيسة الإسبانية القديمة والإنجيل إلى اللغة العربية ليسهل استعمالها على المسيحيين . وقد أفرغت هذه الحالة غلاة المتعصبين من رجال الدين ، وعندما لم يفلحوا في وقف هذا التيار ، حاولوا بث الدعاية ضد الحكم العربي في الأندلس ، وإظهار الاستخفاف بالإسلام ، وسب نبيه ، والتقول عليه بالباطل إلى حد الشطط ، استفزازاً لمشاعر المسلمين وانتهاكاً لحرمة ديانتهم جهراً وبغير سب . وقد خلقت هذه الهجمة الشيعية جواً من التوتر والاستفزاز وصل حداً دفع ببعض المتعصبين إلى اقتحام المساجد والاعتداء على المصلين . ونتيجة لهذا اضطرت حكومة قرطبة في أواخر عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم

== وَتَوَهَّ بِبَيْتْنَعْلَى الإمارة الأموية بقرطبة (267 — 315 هـ/880 — 928 م)، بحث نشر ضمن كتاب : دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس ، ليبيا — تونس ، الدار العربية للكتاب ، 1984 ، ص 120 — 150 .

(9) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار : الحلة السبراء ، تحقيق ، حسين مؤنس ، القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، 1963 : 147/1 — 160 .

(206-238/822-852) إلى اتخاذ إجراءات شديدة إزاء المحرّضين على الفتنة . ودعت إلى عقد مجمع ديني مسيحي في قرطبة يضم كل أساقفة الأندلس لبحث الحالة ومعالجتها . وقد توصل المؤتمر إلى قرار بشحب الحركة وعدّها مخالفة لتعاليم الكنيسة⁽¹⁰⁾ .

وقد ازداد الشعور الشعوبي في الأندلس نتيجة لدخول عناصر أخرى غير عربية إلى المجتمع ، ومن أهم هذه العناصر : الصّقالبة . والمقصود بهؤلاء في الكتب الغربية سكان البلاد المختلفة من بلغاريا العظمى التي امتدت أراضيها من بحر قزوين إلى البحر الأدرياتي⁽¹¹⁾ . ثم توسّع العرب في استخدام لفظ الصّقالبة ، فأطلقوه على أرقائهم من أية أمة .⁽¹²⁾ وقد بدأ عدد هؤلاء الصّقالبة في الازدياد بالأندلس نتيجة لاستخدامهم في مجالات شتى ، لا سيما في الجيش . وازداد نفوذهم بمرور الزمن ، وأصبحوا يشغلون مناصب كبيرة في القصر والدولة . وقد بلغ بعضهم مبلغا كبيرا من القوة ، حتى تجرأ أحدهم على إعلان العصيان على السلطة المركزية في عهد الأمير عبد الله بن محمد (275-300 هـ/88-912 م) . ومما يشير إلى الدور التأمري لهؤلاء ، اتفاق هذا المتمرّد ، واسمه (عبد الله بن غالب الأخرس) سرا مع المولدين في إشبيلية للقيام معه على السلطة العربية⁽¹³⁾ . ومع هذا فقد استمر الأمراء والخلفاء في الأندلس على استخدام هؤلاء الصّقالبة ، والإكثار منهم للحدّ من نفوذ بعض الزعماء

(10) ينظر عن هذه الحركة : *مؤرّخات كاتوليك في إسبانيا* .

Levi-Provençal: *histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris, 1950, Vol. I, pp. 225-236.

توماس آرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة ، حسن إبراهيم حسن ، ط 3 ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، 167/1971 ؛ إبراهيم بيضون : الدولة العربية في إسبانيا ، بيروت ، دار النهضة العربية ، 1978 ، ص 244-251 .

(11) محمد بن علي ، ابن حوقل : صورة الأرض ، بيروت ، دار مكتبة الحياة ، 1979 ، ص 106 .

(12) أنظر : أحمد مختار العبادي ؛ الصّقالبة في إسبانيا ، مدريد ، مطبوعات المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، 1953 ، ص 8-9 .

(13) أحمد بن عمر العذري : نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار ، تحقيق ، عبد العزيز الأهواني ، مدريد ، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية ، 1965 ، ص 104-105 .

الأقوياء من العرب . وقد بلغ عدد هؤلاء الفتيان الصّقالبة بمدينة الزهراء فقط حين وفاة الخليفة الناصر لدين الله ، ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمسين رجلاً⁽¹⁴⁾ .

ويبدو أن كثيراً من هؤلاء قد احتفظ بلغته الخاصة ، بل أن بعضهم لم يتعلّم اللغة العربية ، لهذا فقد سموا بالخرس . ويدلّ هذا على عدم امتزاج بعضهم بالسكان ، ولا ينطبق ذلك بطبيعة الحال على كبارهم وزعمائهم الذين تولوا مناصب خطيرة في الدولة ، وأصبحوا يشكلون قوة يحسب لها حسابها ، حتى أنّهم كادوا أن يمنعوا تولية هشام الثاني بن الحكم المستنصر بعد وفاة والده سنة (366 هـ/976 م) . ومن أشهر هؤلاء الصّقالبة الذين برزوا في عهد الحكم المستنصر ، فائق ، وجؤذر الحكمي . وكان الأخير عالماً وأديباً ، برز في علوم اللغة العربية ومعانيها . وكان أحد فتيان الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر ، ويدعي فاتناً ، لا نظير له في علم كلام العرب وكل ما يتعلق بالأدب حتى أنّه ناظر الأديب اللغوي صاعد بن الحسن البغدادي ، فظهر عليه وأسكته⁽¹⁵⁾ .

ونظراً إلى العدد الكبير الذي أصبحت تضمه الأندلس من هؤلاء الصّقالبة ، فقد أصبح لهم كيان واضح في المجتمع ، لا سيما بعد أن تولوا المناصب العليا في الدولة ، وبرز منهم نخبة في مجال الأدب والثقافة العربية . فابتدأوا يفخرون بأنفسهم ، ويتعالمون على العرب بذكر فضائلهم ومناقبهم ، حتى أن أحدهم ، واسمه حبيب الصّقلبي ، ألف كتاباً بعنوان «كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصّقالبة» وذلك في زمن الخليفة هشام بن الحكم المستنصر . ويبدو من عنوان هذا الكتاب مقدار تعصب هذا المؤلف لقومه . ومن المؤسف أنّه مفقود ، ولكن ابن بسام الشنتريني اطلع عليه ، وأشار إلى أنّه يحتوي على جملة من أشعار الصّقالبة ، ونوادير أخبارهم ، ومنهم عمارة الصّقلبي الفتى الكبير ، والصّقلبي ميسور ، ونجم الوصيف ، وغيرهم ممن يشتمل عليه ذلك التصنيف . ومما يؤسف له أن ابن بسام لم يذكر النوادر والأشعار التي جاءت في الكتاب معتذراً بقوله : « وشعرهم خارج عن شرطنا ، وليس من جمعنا »⁽¹⁶⁾ .

(14) ابن عذاري ، المصدر السابق : 232/2 ؛ لسان الدين محمد بن الخطيب : أعمال الأعلام ، القسم الثاني ، الأندلس ، نشر ، ليفي برونفيسال ، بيروت ، دار المكشوف ، 1956 ، ص 40 .

(15) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق ، إحسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، 1979 ، ق 1 ، م 1 ، ص 34 .

(16) المصدر نفسه ، ق 1 ، م 1 ، ص 34 .

ويرى الدكتور أحمد مختار العبادي⁽¹⁷⁾ ، أن تجاهل ابن بسام لما ورد في الكتاب ربما كان بسبب أن الفصائد التي ذكرت فيه هي من قبيل الشعر الكلاسيكي الذي يتضمن الفخر على العنصر العربي ، وهو ما لم يعجب ابن بسام ، لا سيما وأن عنوان كتاب حبيب الصقلبي نفسه يظهر نزعته في إظهار فضل الصقالبة على الأدب العربي نثرا وشعرا ، وتفوقهم على العنصر العربي في هذا المضمار . وربما كان هذا الكتاب من قبيل الدفاع لا الهجوم نظرا إلى قوة العرب ودولتهم في الأندلس في تلك الحقبة⁽¹⁸⁾ . ولكن مرور الزمن ، تطور هذا الدفاع وحل بدله الهجوم الصريح على العرب ومثلهم وقيمهم ، وذلك بعد انفراط عقد الدولة الأموية في الأندلس ، وظهور دويلات الطوائف ، وسيطرة الصقالبة على مجموعة لا بأس بها من هذه الدويلات ، لا سيما في المناطق الشرقية من البلاد .

وقد لجأ إلى هذه الدويلات الكثير من أجناس الصقالبة ، والإفرنجية ، والبشكنس ، وأصبحوا كتلة واحدة قوية⁽¹⁹⁾ ظهرت فيها نزعات شعوبية واضحة كان لها أثر ملموس في الأدب الأندلسي إلى فترة متأخرة . وكان يجمع هذه الدويلات رابطة تحالف ، نظرا إلى كون مؤسسيها جميعا من ممالك الدولة العامرية وقد امتد سلطان هؤلاء الصقالبة على الشاطئ الشرقي من نهر إبرو حتى نهر العربة ، والجزائر الشرقية ، أي جزر البليار . ومن أهم هذه الدويلات ، دويلة العربة ، برئاسة خيران الصقلبي الذي استقل بها عام (403 هـ/1012 م) ، كما استقل في مدينة بلنسية مبارك ومظفر العامريان (407 هـ/1016 م) . أما مدينة دانية ، فقد استقل بها سنة (400 هـ/1010 م) قائد صقلبي مشهور ، هو مجاهد العامري⁽²⁰⁾ .

ويبدو أن الجوّ العام في الساحل الشرقي كله ، لا سيما في دانية ، كان ملائما للصقالبة للعمل بحرية ، والتعبير عن آرائهم الشعوبية المعادية للعرب . وقد استغل هؤلاء عدم وجود أية سلطة سياسية عربية ، وتوفير الحماية من قبل الحكام الذين ينتمون إلى

(17) الصقالبة في إسبانيا ، ص 15-17 .

(18) أنظر : إحسان عباس ؛ تاريخ الأدب الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين ، ط 5 ،

بيروت ، دار الثقافة ، 1978 ، ص 171 .

(19) ابن بسام ، المصدر السابق ، ق 3 ، م 1 ، ص 16 .

(20) للاطلاع على التفاصيل الخاصة بهذه الدويلات انظر : محمد عبد الله عنان : دول الطوائف

منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، ط 2 ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، 1969 ، ص 174 وما بعدها .

عناصر قريية منهم ، فتمادوا في إعلان كرههم ونقمتهم على العنصر العربي . وعلى الرغم من تشجيع مجاهد العامري للعلم والمعرفة ودراسة القرآن الكريم ، والجهد في سبيل الله ، نرى أن بلاطه كان يضم شعوبيين معادين للعرب ، من أمثال ابن سيدة ، صاحب كتاب « المخصّص » ، الذي كان « شعوبياً يفضل العجم على العرب » (21) ، وأحمد بن غرسية ، صاحب أقوى صوت شعوبي عرفته الأندلس . وقد اشتهر هذا الأخير برسائله التي يفضل فيها العجم على العرب ، وهي الوثيقة الوحيدة التي بقيت إلى اليوم عن الحركة الشعوبية بالأندلس .

وقبل أن نفصل القول في هذه الرسالة ، يستحسن التمهيد بنبذة مختصرة عن أصل هذا الكاتب الشعوبي الذي ظهر في كنف مجاهد العامري في دانية . فهو ، حسب الترجمة التي يسوقها له علي بن سعيد المغربي (22) ، من أبناء نصارى البشكنس ، أو الباسك سبي صغيراً ، ورُبي في بلاط مجاهد العامري ، حيث اعتنق الإسلام ، وأصبح له شأن كبير هناك ، وعهد بتربيته وتأديبه إلى أبي العباس الجيزيري (23) ، فتضلع في العربية ، وأصبح من كبار رجال الدولة وعلمائها . وقد كتب ابن غرسية رسائله هذه مخاطباً الأديب أبا جعفر بن الخراز ، معاتباً له لتركه مدح مجاهد العامري ، واقتصاره على مدح المعتصم بن صمادح التجيبي ، أمير المرية (24) ، ورسالة ابن غرسية هذه ، كما يقول ابن بسام (25) « ذميمة غرّب في تسطيرها ، فلم يُسبق لكثرة غلظه فيها وزلله ، إلى نظيرها ، وذم فيها العرب ، وفخر بقومه العجم ، وأراد أن يُغرّب فأعجم » . وإذا ما اطلعنا على هذه الرسالة (26) ، نجد أن ابن غرسية لم يأت بجديد بالنسبة إلى أفكار الشعوبية في المشرق . ويبدو أنه استقى من تلك الأفكار أهم المسائل التي

(21) أنظر : هارون ، نوادر المخطوطات : 233/3 .

(22) المغرب في حلي المغرب ، تحقيق ، شوقي ضيف ، ط 2 ، القاهرة ، دار المعارف ،

1964 : 407/2 ؛ وانظر : أبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي ، كتاب الف باء ،

بيروت ، عالم الكتب ، بدون تاريخ : 350/1 .

(23) محمد بن عبد الله بن الأتبار : المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصديقي ،

القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، 1967 ، ص 311 .

(24) ابن بسام ، المصدر السابق ، ق 3 ، م 2 ، ص 704 ؛ ابن سعيد ، المصدر السابق :

407/2 .

(25) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، ق 3 ، م 1 ، ص 704-705 .

(26) هناك مخطوط في مكتبة الأسكوريال باسبانيا تحت رقم (538) يتضمن هذه الرسالة وبعض

تطرق إليها الشعوبيون ضد العرب . فعلى الرغم من أنه لم يكن فارسياً ، ولا علاقة له بعجم المشرق والأكاسرة ، والسَّاسانيين ، نرى أنه يفخر بهم ، ويمجدهم ، ويرفع من شأنهم ، مقابل التقليل من قيمة العرب ، حيث يقول على سبيل المثال : « أما علمتم أن الدولة التوشترَوانية ، والمملكة الأرذشيرية بَقَرُوا أجوافكم ، وخلعوا أكتافكم ، ثم عطفوا ، ورأفوا ، وملَّكوكم الحيرة ، بعد عظيم الحيرة ، قُللاً ذُللاً ، تَتَخَيَّرُونَ البنات عند البيات ، مبهورات لا مهورات ، فِيرِم من ذلك غسانكم وتُعمانكم ، وكان بَرَمه سببا لدرء أمانكم ، فأصبح بعد جَرُّ الدُّيول مَدُوسا بأخفاف القُيول » (27) . ويدل هذا على أن مفاهيم الشعوبية ، وأفكارها كانت واحدة ، سواء بالمشرق أو بالمغرب ، وهدفها هو التقليل من شأن العرب ، وتفضيل العجم والفرس عليهم ، حتى لو أن الشعوبي المهاجم لا يمت بأية صلة إلى هؤلاء الذين يمتدحهم ويفضلهم على العرب . وكل ما يربطه بهم هو العداء السافر الذي يكنه جميعهم إلى العرب .

ولهذا يتسع مفهوم العجم عند ابن غرسيه ليشمل قومه الروم ، أو بني الأصفر (28) ، بل مختلف العناصر غير العربية التي يمكن أن تنضوي تحت لائحة العداء الشعوبي للعرب في ذلك العصر . ولا يترك ابن غرسية ميزة خلقية أو صفة خلقية إلا ووازن بينها ، وفخر بها على العنصر العربي ، ففخر بياض العجم على سمره العرب ، وقابل بين حياة العرب القدامى بين الإبل والشاء ، وحياة الأكاسرة والقياصرة والأساورة في ظلال السيوف والرماح والدروع . كما فخر بقومه ذوي الأرومة الرومية والجرثومة الأصفرية ، أصحاب الأحساب والمجد العلي ، والنسب السري ، وأنهم لم يحترفوا الحرف المهينة « فماسُتَنا قط قروداً ولا جَكُنَّا بُروداً » (29) . ويمجد شجاعتهم « إذا قامت الحربُ على ساقٍ وأخذت في اتساق ... بُصَّرَ صَبْرٌ تزدان بهم المحافل ، والجحافل ، قيول على خيول ، كأنها فيول ، كواكب المواكب ، نجوم الرجوم ، من العجم ضراغمة

الردود عليها ، وقد نشر المستشرق الألماني جولد تسيهر فقرات منه في بحثه الذي أشرنا إليه أعلاه . كما نشر كل من الأستاذين : عبد السلام محمد هارون ، وأحمد مختار العبادي ، نص الرسالة استناداً إلى مخطوط الأسكوريال والنص الذي أورده ابن بسام لها في الذخيرة (ق 3 ، م 2 ، ص 705-714)؛ أنظر : هارون ، نوادر المخطوطات 246/3-254 ؛ العبادي ، الصقالبة في إسبانيا ، ص 31-42 .

(27) نوادر المخطوطات : 251-250/3 .

(28) المصدر نفسه : 247/3 .

(29) المصدر نفسه : 247/3 .

الأجم ، بنو غاب المستفون من كل غاب ، لم تلدهم صواحب الرّايات»⁽³⁰⁾ ويعرض ابن عرسية هنا ببغايا الجاهلية اللاتي كن يجعلن على بيوتهن رايات ليعرفن بها . ويفخر بقومه الذين ولدوا من سارة زوج النبي إبراهيم عليه السلام ، بينما يقلل من شأن هاجر ضرتها ، التي بعدها أمة « أمكم لأمنا كانت أمة . أن تنكروا ذلك تلفوا ظلمة »⁽³¹⁾.

ولا يكتفي ابن عرسية بهذه التهم الباطلة ، بل يستمر كعادة الشعوبيين في المشرق بالتنديد بالعرب ، والتقليل من شأنهم ، فينتهم بأنهم رعاة يحلبون المواشي ، حرفهم دينية ، ويكتفون بالشبهات الدنيا ، كالطبل والزمر ، ومعاقرة الخمر ، وليس الخشن من الثياب ، وأكل أردأ الطعام . وفي المقابل يمتدح العجم ، ويعظم من شأنهم ، ويعبر العرب بتخليصهم من أيدي الأحباش في اليمن «... فلهم عظيم الشأن ، واليد الطولى إذ تخلصوكم من أكف الخشنان ، صنع منيع ، ومئة لا تشوبها مئة ، فيالها منحة ، لكنها أعقبت محنة ، إذ صادفت كفر لأشكرة »⁽³²⁾ ويريد ابن عرسية في نزعتة العنصرية ، فتيهاى بالعجم وبنزعتهم الأرستقراطية في الملابس والمأكل والمسلك ، وينسب إليهم العلوم الفلسفية « حُلُم عُلُم ذوو الآراء الفلسفية الأريضية ، والعلوم المنطقية الرياضية ، كحملة الاسترلوميقي [علم النجوم] والموسيقى ، والعلمة بالأرتماطيقي [علم العدد والحساب] ، والجومطريقي [علم المساحة والهندسة] ، والقومة بالألوطيقي والبوطيقي [الشعر] ... حسبوا أنفسهم على العلوم البدنية والدينية لا على وصف الناقة الفدئية ... »⁽³³⁾ ثم يختتم قائمة العيوب التي يعبر بها العرب بالإشارة إلى فعلة أبي رغال في تعليم الأحباش طريق الوصول إلى مكة « وإذ أبو رغالكم قاد فيل الحبشة إلى حرم الله لاستصالكم »⁽³⁴⁾.

وخوفاً مما قد يشتم من كلامه مما يمس العقيدة الدينية ، لا ينسى ابن عرسية ، كعادة شعوب المشرق ، أن يتستر وراء مبادئ الإسلام ، وحب الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام . وهو يحاول أن يفصل بين النبي وقومه العرب ، بقوله إن التبر من التراب ، والمسك بعض دم الغزال . ولكنه موقف مكشوف ، لا يخفى على أحد

(30) المصدر نفسه : 248/3-249 .

(31) المصدر نفسه : 247/3 .

(32) المصدر نفسه : 250/3 .

(33) المصدر نفسه : 251/3-252 .

(34) المصدر نفسه : 252/3 .

، فلا يمكن إنكار الأصل العربي الهاشمي للرسول ، على الرغم من محاولة ابن غرسية التعميه في هذا الأمر بنسبته إلى إسماعيل وإبراهيم ولكن الفخر بابن عمنا ، الذي بالبركة عمنا ، الإبراهيمي النسب ، الإسماعيلي الحسب ...» (35) . ومع هذا ، فإن ابن غرسية لا يلبث أن يكشف عن حقيقته كاملة ، حين يضيف معيراً العرب بعبادة الأوثان قبل الإسلام ، مفتخراً بما كان عليه قومه ، ومن يفضلهم من العجم : « أما نحن فمن أهل التثليث وعبادة الصليبان » (36) .

إن هذه الجرأة المتناهية التي هاجم بها ابن غرسية مبدأ السيادة العقلية والسياسية للعرب ، استعملها ضد كل ما يمت إليهم بصلة ، لا يمكن أن تفسر إلا بازدياد نفوذ الصقلية وسيطرتهم في منطقة الساحل الشرقي للأندلس . فلو أنه كتب في مكان آخر يسيطر عليه العنصر العربي ، لما استطاع أن يكتب بمثل هذا الأسلوب دون أن يتعرض لعقابهم ونقماتهم . (37) وقد أثار هذا الأمر دهشة أبي الحجاج يوسف بن محمد البلوي ، الذي عاش بعد ذلك بنحو قرنين ، فقال : « والعجب من أهل ذلك الزمن كيف استقروا على هذه الفتن وأقروا هذا المُجترىء على هذا الاجترأ وما جاء به من الافتراء أم كيف أبلعوه ريقه وأوسعوا له طريقه ولم يهلكوه وفريقه ... » (38) . ولكنه يستدرك فيفترض أن ابن غرسية كتب هذه الرسالة ، أو بعث بها سراً إلى جماعته ، ولم تشتهر إلا بعد وفاته ، وحينئذ ردّ عليها من وقعت بيده .

والواقع أن ردود الفعل كانت قوية جداً إزاء هذه الرسالة ، ولكنها ردود فعل أدبية ، حيث لم يكن هناك سلطة عربية يمكن أن تعاقب مثل هذا الشعبي . وتدل كثرة الردود من جانب واحد على هذه الرسالة ، أن الشعور بالعروبة كان قويا بالأندلس على مدى الزمن ، وأن السند الشعبي لم يكن على شيء من القوة الأدبية (39) . ومن المحتمل أن أول من ردّ على هذه الرسالة هو أبو جعفر بن الخراز ، الذي وجهت إليه الرسالة فهي تتضمن هجاء ، إضافة إلى مهاجمة قومه العرب ، ولكن لا تشير المصادر إلى مثل هذا الرد المفترض . وعلى أي حال ، هناك ردود كثيرة ، منها ما وصل إلينا ،

(35) المصدر نفسه : 252/3 .

(36) المصدر نفسه : 252/3 .

(37) العبادي ، المرجع السابق ، ص 30 .

(38) ألف باء : 353/1 .

(39) عباس ، المرجع السابق ، ص 172 .

ومنها ما أشير إليه في المصادر ، ولم يصلنا . وتدل هذه الردود جميعا على قوة التيار العربي في المغرب والأندلس واستمراريته ، وعدم السكوت على ما جاء في الرسالة لفترة قد تصل إلى قرنين من الزمن .

ومن معاصري ابن غرسية الذين ردوا عليه ، أبو جعفر أحمد بن الدودين البلنسي ، الذي كان معاصراً أيضاً لابن بسام الشنتريني صاحب كتاب « الذخيرة » . وقد التقى به هذا الأخير سنة 477 هـ/1084 م ، وأخبره برسالته التي ردّ فيها على أبي عامر أحمد بن غرسية .⁽⁴⁰⁾ وجاءت هذه الرسالة في لهجة قوية ، تبتدىء بإضفاء أشنع الصفات وأحزأها على ابن غرسية ، الذي يستحق الصلب على بابيه جواباً على ما فعله بحق العرب ، كما يرى ابن الدودين . ولكنه يأسف لعدم وجود رجال ذوي حمة وهمة ليعابوه على ما تورط فيه . بعد هذا يبدأ ابن الدودين البلنسي في مناقشة ابن غرسية نقطة نقطة ، وصرف المعايير والأوصاف التي ألصقها بالعرب ، ودفعها وإرجاعها إلى العجم . من ذلك مثلاً قوله : « وأما وصفك قومك أنهم مُجد ، تُجد شُمخ ، بُدخ ، عُرق ، عُرف في الأنساب الصحيحة ، فهيئات ذلك منهم ، تلك صفات قومنا العرب ذوي الأنساب ، والأحساب ، والعلوم ، والحلوم ، أولى اللسن ، والبيان واللحن ، والإسهاب في الصواب ، والحكمة وفضل الخطاب ، فُرسان الإعراب ، وأرباب القباب ، ومُعَلِّي الصوامر والجراب ... »⁽⁴¹⁾ . كذلك يسخر ابن الدودين مما أشار إليه ابن غرسية من العلوم التي نسبها إلى العجم ، فيقول « وأما فخرك بعلمهم الشرائع ، فمن أبدع البدائع ... وجهلهم بذلك أوضح من أن يُشرَح ، وأبين من أن يُبين ... »⁽⁴²⁾ . ثم يصحح له بعض المفاهيم فيما نسبته إلى العرب ، وينزع عن قوم ابن غرسية صفات الفروسية التي ألحقها بهم ، ويسهب في ذلك ، إذ يجد المجال واسعا للحديث عن تراث العرب وتاريخهم في الفروسية : « مجالسهم السروج ، ورِيحانهم الوُشيج ، ومُوسيقاهم رَنَات الرُذْنِيَّات ... »⁽⁴³⁾ . ويختتم ابن الدودين رسالته بتقريع ابن غرسية ، معيباً عليه جهله وعصبيته التي كشفت

(40) ابن بسام المصدر السابق ، ق 3 ، م 2 ، ص 703-704 ؛ وانظر : نص الرسالة في مخطوط الأسكوريال المشار إليه سلفاً ؛ ونوادير المخطوطات : 308-302/3 ؛ ابن بسام ، المصدر السابق ، ق 3 ، م 2 ص 715-722 .

(41) نوادر المخطوطات : 307/3 .

(42) المصدر نفسه : 306/3 .

(43) المصدر نفسه : 307/3 .

عورات قومه الأعاجم . وما كان أغناك يا كشاجم ، عن كشف عورات آلك الأعاجم ، لكن ضعف نظرك، حدّك إلى هذرك، وسوء أدبك ، وافى بك على عطبك ، نسأل الله سترأ يمتدّ ووجها لا يُسود» (44) .

وقد ردّ على ابن غرسية أيضا أحد الأدباء قريبي العهد به ، وهو أبو الطيب عبد المنعم ابن منّ الله القروي المتوفى سنة 493 هـ / 1099 م (45) وكان عنوان رسالته هو : «حديقة البلاغة ودوحة البراعة المورقة أفنانها ، المثمرة أغصانها ، بذكر المآثر العربية ، ونشر المفاسد الإسلامية ، والردّ على ابن غرسية فيما ادعاه للأمم الأعجمية» (46) . وقد ابتدأ ابن منّ الله ردّه بذكر فضل العرب على ابن غرسية ، حيث ربّوه صغيراً ، وعلموه لغتهم ، وتفقّوه بثقافتهم ، لكنّه أنكر هذا الجميل ، واستعمل هذه اللغة للهجوم عليهم « فأخبرني عنك أما كانت للعرب يد تشكرها ، أو مئة تذكرها . أما جَبَرَتْ نَقِصَتُكَ ، أَوْ رَفَعَتْ حَسِيصَتُكَ ... أَلَمْ تُرَبِّكْ فِيهَا وَلِيدًا ، أَمَا أَنْطَقْتُكَ بَعْدَ الْعَجْمَةِ ، أَمَا أَسْلَقْتُكَ بَعْدَ اللَّكْنَةِ ، حَتَّى إِذَا اشْتَدَّ كَاهِلُكَ ، وَغَلِمَ جَاهِلُكَ ، وَقَوِيَ سَاعِدُكَ ، وَرَفِيَ صَاعِدُكَ ، كَفَرْتَ نِعْمَتَهَا لَدَيْكَ ، وَنَثَرْتَ عَصَمَتَهَا مِنْ يَدَيْكَ ، وَأَخَذْتَ تَطَاوُلَهَا بِأَرْسَانِهَا ، وَتَقَاوُلَهَا بِلِسَانِهَا ... » (47) .

ويشير ابن منّ الله في ردّه على رسالة ابن غرسية ، على نمط صاحبه ابن الدودين ، في تناول كلّ القضايا التي أثارها الأوّل ضدّ العرب ، ويحاول أن يفنّد اتهاماته ويصدها ، وينفذ إلى أمور دقيقة في هجومه على العجم ، كالقول بعدم وجود اسم للسّخاء بالرومية ، ولا رسم للوفاء في العجمية ، ويشير إلى تعبير ابن غرسية للعرب بالنيّاق الحرب ، فيقول : « ... سَعَرُوا عَلَيْكُمْ نَارَ الْحَرْبِ بِتِلْكَ الْأَنْبِقِ النَّجْرِبِ ، فَكَسَّرُوا كِيَاسِرَتَكُمْ ، وَقَصَّرُوا قِيَاسِرَتَكُمْ ، وَأَخْمَدُوا نَارَ صَوْلَتِكُمْ وَمَحَّوْا آثَارَ دَوْلَتِكُمْ ... » (48) ويفخر ابن منّ الله بشجاعة العرب وبأسهم ، ويطلب من ابن غرسية ألا

(44) المصدر نفسه : 308/3 .

(45) أبو القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال ؛ كتاب الصلة ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966 : 392/2 ، ترجمة رقم (840) .

(46) البلوي ، المصدر السابق : 350/1 ؛ وأنظر نص الرسالة في نواذر المخطوطات : 330-310/3 ؛ ابن بسام ، المصدر السابق ، ق 3 ، م 2 ، ص 746-722 .

(47) نواذر المخطوطات : 311-310/3 .

(48) المصدر نفسه : 312/3 .

يفأخرهم بالطعام والشراب ، بل بالطعان والضراب . وهنا يجد مجالاً رحباً للإشارة إلى أمجاد العرب في فتوحاتهم ، ووصولهم إلى ما وراء النهر ، وقهرهم للساسانيين والبيزنطيين ، ومهاجمتهم للقسطنطينية . كذلك يغمز ابن من الله ابن غرسية بالإشارة إلى عدم وضوح معاني النخوة والشرف والغيرة لدى قومه بقوله : « لا تُغيرون ولا تُغارون ولا تمنعون ولا تمتنعون ، قلوبكم قواء ، وأفئدتكم هواء ، وعقولكم سواء ، قد لانت جلودكم ، ونهدت نُهودكم ، واحمرت خدودكم ، تحلقون اللُحى والشوارب ، وتتهادون القُلل في المشارب ... والمباضعة عنديكم كالمراضعة ، مافي السُكر عندكم نُكر ، ثييحون ولوج العلوج على بدور الخدور ... » (49) . ثم يكرس ابن من الله صفحات عديدة من رسالته في الرد على اتهامات ابن غرسية التي تتضمن عدم معرفة العرب للعلوم ، فيشير إلى فضلهم وآثرهم في كثير من المعارف ، وعدم نبوغ الأعاجم فيها . ويختتم رسالته بالهجوم على ما ادعاه ابن غرسية من مدح للرسول عليه الصلاة والسلام ، مبيّناً كذبه وافتراءه ومحاولته المكشوفة لتغطية موقفه المعادي للعروبة والإسلام .

استمرت رسالة ابن غرسية تُثير نخوة العرب وكتابهم ، ليس في الأندلس فحسب ، بل في المغرب أيضاً ، حيث تصدّى أبو يحيى بن مسعدة ، وهو أحد الشيوخ الأجلاء الذين عاشوا في ظل دولة الموحدين ، للردّ على رسالته . ويمكن أن تقدّر تاريخ رسالة ابن مسعدة استناداً إلى عصر محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بالمهدي والمتوفي سنة 534 هـ/1139 م ، والخليفة عبد المؤمن بن علي المتوفي سنة 557 هـ/1169 م ، حيث أشار ابن مسعدة إليهما في الرسالة (50) . وتعد هذه الرسالة من أطول الرسائل التي وصلتنا في الرد على ابن غرسية (51) وهي لا تختلف من حيث المحتوى والمضمون عن الرسالتين المذكورتين أعلاه ، حيث حاول فيها ابن مسعدة أن يفند اتهامات ابن غرسية ، ويرد عليها بمثلاً ، مبيّناً معاييب الفرس والعجم عامة . ولكن هذه الرسالة تختلف عن سابقتها من حيث الأسلوب ، واستخدام التعبيرات المكشوفة في كثير من الأحيان ، إمعاناً في الحطّ من ابن غرسية ، والتصدي الحازم لما جاء في رسالته .

(49) المصدر نفسه : 313/3 .

(50) نوادر المخطوطات : 290/3-291 .

(51) المصدر السابق : 256/3-291 .

وهناك رسالة أخرى⁽⁵²⁾ ، لكنها مجهولة المؤلف ، تعرضت أيضا إلى ما أثاره ابن غرسية الشعبي في رسالته . ويرجح الأستاذ عبد السلام محمد هارون⁽⁵³⁾ ، أن مؤلفها هو ابن مسعدة نفسه للشبه الشديد بين أسلوبيه الرسائليين . ولكن أبا البقاء صالح بن شريف الرندي (ت 684 هـ/1285 م) ينسب في كتابه « روض الأنس ونزهة النفس » ، هذه الرسالة إلى أبي العلاء بن الجنان الشاطبي ، وهو جد أبي الوليد بن الجنان الذي كان شاعرا ، ورحل إلى الشرق وصاحبه ابن سعيد المغربي في مصر والشام⁽⁵⁴⁾ . والرسالة قصيرة تتناول أهم المحاور التي ركز عليها ابن غرسية ، وترد عليها . وقد أشار المؤلف في بدايتها إلى هوية ابن غرسية ووصفه بالشعوبي قائلا : « لشد ما استهواك أيها الشعبي شبطائك... »⁽⁵⁵⁾ . ثم يستمر بعد ذلك في تفنيد أكاذيبه وتهمه التي ألصقها بالعرب .

وهناك مجموعة أخرى من الردود العربية على رسالة ابن غرسية الشعبية ، لكنها لم تصل إلينا مع الأسف ، باستثناء آخر رسالة ، وهي من إنشاء أبي الحجاج يوسف ابن محمد المالكي الأندلسي المعروف بابن الشيخ البلدي (ت 704 هـ/1207 م) . ويعود إليه الفضل في التعريف ببعض هذه الردود التي فقدت ، ومنها رسالة الفقيه أبي مروان عبد الملك بن محمد الأوسي وعنوانها « رسالة الاستدلال بالحق » ، في تفضيل العرب على جميع الخلق ، والذب والانتصار ، لصفوة الله المهاجرين والأنصار⁽⁵⁶⁾ ومنها رسالة الكاتب ذي الوزارتين أبي عبد الله بن أبي الخصال الغافقي (ت 540 هـ/1145 م) الموسومة « خطف البارق وقذف المارق في الرد على ابن غرسية الفاسق في تفضيله النعجم على العرب وقرعه النبع بالغرب » . ومن المتأخرين الذين أشار إليهم البلوي أيضا ، الفقيه المحدث أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الخزرجي الغرناطي ، الذي يعرف بابن الفرس (ت 597 هـ/1200 م) وقد رأى البلوي رسائل هؤلاء الأدباء ، لكنه لم يذكر عنوانا لرسالة عبد المنعم الغرناطي ، واكتفى بالنسبة إلى رسالة ابن أبي

(52) المصدر السابق : 294/3-299 .

(53) المصدر السابق : 227/3 .

(54) المقرئ : نفع الطب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق ، إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر ، 1968 : 120/2 ؛ عبد القادر زمامة ، « كتاب روض الأنس ونزهة النفس لأبي البقاء صالح بن شريف الرندي (1204/601 - 1285/684) » مجلة معهد المخطوطات العربية ، م 18 ، ج 1 ، 1972 ، ص 334-335 .

(55) المصدر نفسه : 294/30 .

(56) البلوي ، المصدر السابق : 350/1 .

الخصال بالقول « فأما ابن أبي الخصال فأُخْتِي عليه [يقصد علي ابن غرسية] وصال ،
بحجاج أمضى من النضال ، ماله عنها انفصال » (57) .

ويشير البلوي (58) ، إلى أنه اطلع على جميع هذه الردود وعلى كلام ابن غرسية
في رسالته «الدالة على فساد القول وفسالته التي فضل فيها العجم على العرب وأراد أن
يُعرب فأعجم » فاستغزه ذلك وأغاضه ما اقترفه ذلك الجاهل ، فرأى من الواجب عليه
أن يدلّو بدلوه في الرد والانضمام إلى النخبة الخيرة من الكتاب المدافعين عن القيم
العربية ضدّ الهجمة الشعوبية في الأندلس . فأنشأ ما يشبه المقامة الهزلية التي يختلط
فيها الشعر بالنثر (59) . وقد ركز في ردّه على كبر فعلة ابن غرسية ، ومدحه غير
أهل ملته من الأكاسرة والقيصرة ، كما تعجب من معاصري ذلك الزمن ، وكيف أنهم
سمحوا له بما اجتراً عليه ، ولم يعاقبوه على ما ارتكبه بحق العرب .

وإن كان جميع من أشرنا إليهم قد اختاروا أسلوب الرسالة في الردّ على ابن غرسية ،
فقد انفرد الشاعر أبو بكر يحيى بن محمد المعروف بـ الجزائر السرقسطي ، الذي عاش
في عصر ابن غرسية ، في الردّ عليه شعراً في قصيدة وصلنا منها عشرة أبيات مطلعها
[البيط]

يَا مُفْتِيّاً بَانْتِقَاصِ الشَّرْعِ أَغْصَارَا إِنْ كُنْتُ رِيحاً فَقَدْ لَأَقْنَيْتُ إِغْصَارَا

ويحتمل أن تكون القصيدة أطول من ذلك ، نظراً إلى طول نفس هذا الشاعر .
ومهما يكن ، فإنّ نبرة الإباء والعة واضحة في الأبيات الباقية ، وفيها يحرض الجزائر
الناس على التّهوض بحماية الذين إزاء تبيّح ابن غرسية (60) .

إن ما عُرض في هذا البحث يدلّ دلالة قاطعة على أنّ الحركة الشعويّة ، كانت
حركة واحدة ، ذات مفاهيم معروفة ومحددة ، لا يختلف فيها الشعويون في المشرق
أو في المغرب والأندلس . فقد تعمّدوا الإساءة إلى العرب ، وذلك بمحاولة طمس معالم

(57) المصدر نفسه : 351/1 .

(58) المصدر نفسه : 355-350/1 .

(59) هارون ، نوادر المخطوطات : 40/3 .

(60) أبو بكر يحيى بن محمد المعروف بالجزائر السرقسطي ، روضة المحاسن وعمدة المحاسن ،
صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي ، تحقيق ودراسة ، متجد
مصطفى بهجت ، بغداد : مطبعة المجمع العلمي العراقي 1988 ، ص 46 ، 174-175 .

حضارتهم ، وردّ كل ما هو خير وجيّد من شيمهم إلى العنصر الأعجمي . ولم يضع شعوبيو الأندلس أية حواجز أو حدود بينهم وبين أولئك الذين أنكروا فضل العرب في المشرق ، بل فآخر ابن غرسية بأمجاد الأكاسرة ، والقياصرة ، على الرغم من البعد الزمني والجغرافي الذي يفصله عنهم . وتبين لنا أيضاً أنّ العرب في المغرب والأندلس ، شأنهم في ذلك شأن إخوانهم في المشرق ، لم يسكتوا على تلك الادعاءات والتّهجمات الشعوبية ، بل قاوموها بكل ما أوتوا من قوة . وعندما أقل نجمهم السياسي ، لم يقف مفكروهم وأدباؤهم مكتوفي الأيدي ، بل أمطروا دعاة الشعوبية وابلا من الرسائل التي ترد على ما ذكره ابن غرسية ، وتكيل الصاع صاعين لأولئك الذين جحدوا فضل الأمة العربية عليهم ، وأنكروا دورها في خدمة الإنسانية عامة ٪

الجديد في المكتبة الأندلسية

- (1) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري الإشبيلي (ت 440 هـ/1048 م) : البديع في وصف الربيع . تحقيق د. عبد الله عبد الرحيم عسيلان . ط 1 جدّة 1987 .
- (2) ابن حارث الخشن الأندلسي : أصول الفتن في الفقه على مذهب مالك . تحقيق : أ. محمد أبو الأحناف ، وأ. محمد المجدوب وأ. عثمان بطيخ . ط تونس 1985 .
- (3) شعر أبي عبد الله بن الحذاد الأندلسي (ت 480 هـ/1087 م) جمع وتحقيق وتقديم منال منيزل . ط 1 بيروت 1985 .
- (4) القلصادي البسطي : رحلته : تحقيق أ. محمد أبو الأحناف ط تونس 1985 .
- (5) د. لوئي لوبات — بارالت : أثر الإسلام في الأدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الوقت الحاضر تعريب الأستاذ محمد نجيب بن جميع تقديم ومراجعة د. عبد الحليل التميمي . (مشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات . وكلية العلوم الإنسانية بجامعة بورتوريكو) ط تونس ماي 1990 .

6º) María Jesus Rubiera i Mata : Introducció a la literatura Hispano-'Arab (Universitat D'Alacant 1989).

7º) María Jesus Rubiera i Mata : Bibliografía de la literatura Hispano-Arabe (Universidad de Alicante 1988).

8º) Aljamia-2 : Bolletin de Información Bibliográfica (Mudejares-moriscos - Textes Aljamiados Filología Arabo - Románica) Universidad de Oviedo : Departamento de Filología clásica y Románica 1990.

II — من مظاهر الشعبوية في الأندلس

بقلم : د. جمعة شيخة
كلية الآداب — منوبة

المقدمة:

يتكوّن المجتمع الأندلسي⁽¹⁾ . بعد أن استقرّ الحكم العربي بشبه الجزيرة الإيبيرية من أجناس مختلفة تعيش في سلّم طبقي هرمي الشكل⁽²⁾ نجد في قمته العرب الفاتحين ، وفي قاعدته سكان إسبانيا الأصليين . وهم على ضرين حسب تسمية المؤرخين العرب لهم :

- أ — المسالمة وهم الذين اعتنقوا الإسلام ، وسيعرفون بعد هذا الجيل الأول بالمولدين ، ويمثلون أغلبية السكان .
ب — العجم وهم الذين بقوا على دينهم من النصارى ، ويسمّون فيما بعد بالمستعربين .

وبين القمّة والقاعدة نجد العنصر البربري ، ويمثلون نسبة كبيرة في الجيش الأندلسي وخاصة مع الدولة العامرية . ومع البربر نجد الصقالبة وهم العنصر الأروبي في المجتمع الأندلسي وقد دخلوا بأعداد كبيرة في عهد قوّة الخلافة الأموية بقرطبة ، ومثلوا الإطارات العليا في الدولة والجيش ، وأصل الصقالبة من الرقيق الذين يقع جلبهم من كامل أوروبا وخاصة من شرقها ، إلى الأندلس ويباعون فيها وتتم تربيتهم أحسن تربية ، فيتعلّمون اللغة العربيّة وآدابها ، ويتدربون على فنون الفروسية والقتال ، ثم ينخرط وخاصة الفحول منهم في سلك الجندية . ويعمل الخصيان في قصور ذوي الجاه والسّلطان . وفي المجتمع الأندلسي نجد جالية يهودية لا يستهان بها وجدوا في الحكم الإسلامي مناجاة من الاضطهاد الذي عانوا منه الأمرين زمن القوط وحكّامهم . فساندوا

(1) لا يمكن لباحث أن يتعرّف على بوادر الشعبوية بالأندلس دون أن يدرس التركيبة الجنسية والدينية لسكانها .

(2) إنّ وجود جنس ما من أجناس المجتمع الأندلسي في طبقة معبّة من هذا الهرم هو للأغلبية من هذا الجنس أو ذاك . وهذا لا يعني استحالة تحوّل أو تحوّل بعض أفرادها إلى طبقة أرفع أو أخصّ . فذلك يتم حسب ظروف وأسباب لا مجال لتحليلها في هذا المقام .

الفتح العربي الإسلامي للأندلس . وكانوا يمثلون في بعض المدن كغرناطة مثلاً أغلبية السكّان من أصحاب النفوذ والجاه والثروة .

البوادر الأولى للشعوبية بالأندلس :

لا شك أن المجاورة والمعاشرة وخاصة المصاهرة بين هذه العناصر في المجتمع الأندلسي ولدت ، بعد أجيال ، عنصراً جديداً فيه من خصائص كلّ تلك الأجناس ، ولكنّه يميّز عنها جميعاً . وهو هذا الأندلسي مكّاناً، العربيّ لساناً ، المسلم ديناً وإيماناً .

ورغم ذلك كانت الأحداث الصّغرى منها والكبرى ، التي تنجم من حين لآخر في الأندلس تُحيي في النفوس هذه الفوارق العرقية فيحتدم التّراع بين هذه العناصر المتباينة ويشتدّ ، وقد يطول . ومن المنطقيّ أن تظهر البوادر الأولى للشعوبية منذ أن وطئت أوّل قدم عربية بلاد الأندلس ، وأخضعت كلّ العناصر الأخرى لمصالحها ، وجعلتها في خدمتها . ففي عهد الإماره ثمّ الخلافة الأموية بقرطبة — رغم قوّة العرب ونفوذهم — وُجد الصّراع بين المولّدين والعرب ، وكان مجالاً للتّقاض الشعريّة بين الجانبين ، وخاصة في ثورة ابن حفصون زعيم المولّدين بقلعة بُيشتّر الحصينة . لقد كان للعرب من جهة والمولّدين من جهة أخرى شعراء⁽³⁾ ينهون بخصالهم ويمجدون انتصاراتهم ويتنقّصون معارفهم ويهجون أعداءهم. ونجد كذلك في هذه الفترة تعبيراً عن الصّراع الجنسي في تأليف لم يصلنا لحبيب الصّقلبي عنوانه : (الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضل الصّقالبة). وهو كتاب يبدو من عنوانه أنه إلى الدّفاع والاحتماء أكثر منه إلى الهجوم والاعتداء .

مظاهر الشعوبية في الأندلس :

لكنّ الأمر سيتغيّر كلياً بعد سقوط الخلافة الأموية بقرطبة ، واقتسام هذه الأجناس المختلفة أرض الأندلس . لقد استقلّ كلّ جنس تقريباً بناحية من الأندلس الكبرى وكوّن فيها دويلات . وكان شرق الأندلس من نصيب الصّقالبة فأنشؤوا فيه ممالك : فكان في بلنسية الصّقلبيان مبارك ومظفر ، وفي طرطوشة لبيب ، وفي المرية خيران وزهير ،

(3) كان شاعر العرب سعيد بن جودّي وكان شاعر المولّدين الغبلي واسمه : عبد الرّحمان بن أحمد (تاريخ الأدب الأندلسي : عصر سيادة قرطبة لإحسان عباس ص 98) .

وفي دانية أبو الجيوش مجاهد العامري . وفي ظل هذه الدولة الصقلية ارتفع أول صوت شعوبي في الأندلس يطعن غلثا في الجنس العربي وبكل جرأة .

والمتتبع لتاريخ الأندلس الإسلامية يمكن أن يلاحظ مظاهر للصراع الشعبي شبه الجزيرة الإيبيرية خلال التواجد العربي بها .

1 - المظهر الأول : ويتمثل في رسالة كتب بها أبو عامر أحمد بن غرسية⁽⁴⁾ في بلاط علي إقبال الدولة⁽⁵⁾ بن مجاهد العامري⁽⁶⁾ صاحب دانية والجزائر الشرقية ، وفضل فيها العجم على العرب ووجهها ، على الأرجح⁽⁷⁾ ، إلى صديقه الكاتب والشاعر أبي عبد الله بن الحداد بالمرية .

ورسالة ابن غرسية هذه تزخر بالتمجيد للعجم والتنويه بهم ، وتفويض تنديدا بالعرب وتحاملا عليهم . وقد استهلها ساخرا من ابن الحداد (أو ابن الجزار) الذي أوقف قريضه على بلاط المرية العربي ، وتناسى بلاط دانية وأصحابه من (الصفه الصفه الذين هم ليسوا بعرب ذوي أيتي جرب)⁽⁸⁾ . وكاتب هذه الرسالة (لا يميز في فخره بين مختلف

(4) مولد من كتاب شرقي الأندلس يرجع أصله إلى نصارى البشكنس . سني بمدينة ماردة وهو صغير . ونشأ في بلاط مجاهد العامري وابنه علي إقبال الدولة . وكان هذا الأخير يظهر كثيرا من التسامح للنصارى لأن أمه كانت نصرانية . وقد عاش — هو نفسه — وهو أسير بين نصارى سردينيا . بل إنه نصر في تلك الفترة وعاد إلى الإسلام بعد خلاصه من الأسر .
(5) علي إقبال الدولة بن مجاهد : تولى الأمر بعده ، وكان وهو صبي قد أسر في غزوة سردينيا التي قام بها مجاهد . وبقي في أسره أعواما طويلة . فلما عاد من أسره عاد وهو فتى يغلب عليه صفات الروم ولسانهم . وعمل أبوه جاهدا لردّه إلى حظيرة الإسلام ليخلفه في ملكه .
حكم ما بين 1044/436 — 1075/468 .

(6) مجاهد العامري : كان مجاهد من الفتيان الصقلية ومن الموالي العامريين بقرطبة . نزع عند اشتعال الفتنة ومقتل الخليفة المهدي إلى شرقي الأندلس فنزل أولا بدانية وغلب عليها ، ثم وثب على الجزائر الشرقية وتملكها ، سنة 1015/405 . وقام بفتح جزيرة سردينيا لكنه لم يستطع الاحتفاظ بها . توفي سنة 1044/436 .

(7) في الذخيرة لابن بسام وكتاب الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي أن ابن غرسية وجه رسالته إلى أبي جعفر الجزار (أي أحمد بن محمد بن سهل السرقسطي) أحد شعراء بني هود وقد خرج من سرقسطة يريد دانية ولكنه تركها وآثر الالتحاق بالمعتصم بن صمادح بالمرية (عبد الله عنان : دول الطوائف ص 204) .

(8) الذخيرة : القسم 3 الجزء 2 ص 706 .

العناصر غير العربية ، فهو يفخر بالأكاسرة ويُنِي الأصفر ويقويه أنفسهم ذوي الأرومة الرومية والجرثومة الأصفرية⁽⁹⁾ ، وحقارة العرب وتفاهتهم تقابلهما عظمة العجم ومجدهم ، فهم (مُجْد نُجْدُ بُهْم ، لَا رُغَاة شُوبِيَهَات وَلَا بُهْم ، شُعِلُوا بِالْمَآذِي وَالْمُرَان ، عَنِ رَغِي الْبُغْرَان وَبَحَلْب الْعُزُّ عَنْ حَلْب الْمَعَز)⁽¹⁰⁾ . ولا غرابة في ذلك فقد ورثوا الذل والعبودية من جدتهم هاجر أم إسماعيل⁽¹¹⁾ .

والرّوم مع نزعتهُم الأرستقراطية في الملبس والمأكل اهتموا بشتى العلوم ووصلوا فيها إلى أعلى الدرجات فهم (حُلْم عُلْم ذُوو الآراء الفلسفية الأريضية ، والعلوم المنطقية الرياضية ... والتهضة بعلوم الشرائع والطبائع ، والمهرة في علوم الأديان والأبدان)⁽¹²⁾ .

أما العرب فمع مهنهم الحقيمة ، كانوا في حياتهم لا يلبسون إلا الخشن من الثياب ولا يأكلون إلا أردأ المطاعم . وهم في حياتهم لا هم لهم إلا التكالب على المملذات والانغماس فيها والتخلي عن جليل الأعمال والانزواء عنها ، على عكس الرّوم الذين (شدهوا برنات السيوف ، عن ربّات الشنوف . وبركوب السروج عن الكحوب والفروج ، وبالتفكير عن التقير ، وبالجنائب عن الحبايب وبالحب عن الحبّ وبالتليل عن السليل وبالأمر والذمر عن معاقرة الخمر والزمر)⁽¹³⁾ .

وبذكاء وفطنة ومهارة وحنكة ، استطاع ابن غرسية أن يمّوه ويراوغ بمدحه للرسول . وهو لا يرى في تشبيعه بالعرب والافتخار بالنبيء تناقضا ، ففي التراب نجد الذهب ، ومن دم الغزال يُستخرج المسك . قال : (وبهذا النبيء الأمي أفاخير من تُفخّر ، وأكاثر من تقدّم وتأخر الشريف السلفين والكريم الطّرفين ... ولا غرو أن كان منكم (أي العرب) جبره وسبيّه . ففي الرّغام يُلّفى تيره ، والمسك بعض دم الغزال)⁽¹⁴⁾ .

ولقد أثارت رسالة ابن غرسية⁽¹⁵⁾ لوقاحتها وجرأتها دهشة من عاصره من الكتاب

(9) إحسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي : عصر الطوائف والمرابطين ص 173 .

(10) الذخيرة 706/2/3 .

(11) جاء في الرسالة قوله (فلا تهاجر بني هاجر ، أنتم أرقاؤنا وعبدتنا) الذخيرة 707/2/3 .

(12) الذخيرة : 2/2/3 — 711 .

(13) الذخيرة : 709/2/3 .

(14) الذخيرة : 712/2/3 .

(15) نشر العلامة المستشرق جولد زهير رسالة ابن غرسية ضمن بحث له بالألمانية عنوانه (الشعوبية

ومن جاء بعده منهم . فردّوا عليها : من ذلك رسالة أبي جعفر أحمد بن الدّورين البلسني (عاش في النّصف الثاني من القرن 11/5) ورسالة أبي الطّيب بن منّ الله القروي (ت 1096/493) . وقد جعلها تحت عنوان : (حديقة البلاغة ودوحة البراعة بذكر المآثر العربيّة ونشر المفآخر الإسلاميّة).

ولا تخلو الرّسالتان السّابقتان من تهديد ووعيد لابن غرسية ، ومن قلب لكل الرّدائل التي ألحقها بالعرب واحدة واحدة ، إلى خصال . وإلصاق مثيلاتها (أي المساوىء) بالرّوم . وقد اتفق الكاتبان على ذمّ العجم بعدم الغيرة والتخشّث وإباحة الفروج . ولكن اعترف ابن الدّورين للعجم ، وحتى يظهر بمظهر عدم التحامل عليهم ، بعلم الطّبايع فقد أنكر عليهم علم الشّرائع . وأمّا ابن منّ الله القروي فقد أظهر مدى لؤم ابن غرسية فقد ثرّبت في أحضان دولة العرب وحضارتهم وكرع من آدابهم وتفقه في لغتهم ، ولخث طويته ودناءة عنصره صال بها عليهم وجال .

وتواصلت الرّدود على ابن غرسية في العهد المرابطي في النّصف الأوّل من القرن 12/6 مع أبي عبد الله ابن أبي الخصال (ت 1145/540) في رسالة عنوانها : (خطف البارق وقذف المارق في الردّ على ابن غرسية الفاسق) . وفي العهد الموحّدي مع أبي يحيى بن مسعدة (عاش في النّصف الثاني من القرن 12/6) ، ومع الفقيه أبي مروان عبد الملك بن محمّد الأوسي برسالة عنوانها (الاستدلال بالحقّ في تفضيل العرب على جميع الخلق) ، ومع ابن الفرس وعبد الحقّ بن فرج ، ومع أبي الحجاج يوسف ابن محمّد البلوي (عاش في القرن 13/7) في كتابه (ألف باء) ، فقد خصّص فصلا لتقوية بفضائل العرب ، ثمّ ردّ على رسالة ابن غرسية (17) .

-
- == عند مسلمي إسبانيا) بمجلّة جمعيّة المستشرقين سنة 1899 ص 601-620 . كما نشرها الأستاذ مختار العبادي ضمن بحث له عن (الصفّانية في إسبانيا) طبعة مدريد 1953 .
- (16) توجد رسالة ابن غرسية وهدان الرّدان في الدّخيرة القسم الثالث الجزء الثاني بداية من صفحة 705. وهناك ردّ ثالث يغلب على الظن أنّه معاصر لابن غرسية موجود مع بقية الرّدود في مخطوطة الأسكوريال المعنونة برسائل إخوانيّة .
- (17) نشر رسالة ابن غرسية وكلّ هذه الرّدود الأستاذ عبد السلام هارون ضمن مجموعة نوادر المخطوطات (المجموعة الثالثة) وطبعت بالقاهرة 1373 . وقد ترجم الأستاذ جيمس منرو هذه الرّسالة والرّدود عليها في كتاب بعنوان الشّعوبيّة في الأندلس (بالإنكليزيّة) وطبعه كاليفورنيا 1970 .

المظهر الثاني :

ويبدو أقل حدة من المظهر الأول وأخفت ظهورا . ويمكن أن تدرج النصوص التي جاء فيها هذا المظهر الثاني للشعوبية ضمن الأدب الرمزي ، من خلال قطع شعريّة وضعها أصحابها على لسان الأزهار ، وتخيلوا جدلا بينها في المفاضلة . وعادة ما ينتهي هذا الجدل باتفاق الجميع على تفوق نوع منها فتنم مبايعته . ولنا من ذلك نموذجان :

أ- الأول :

يتمثل في رسالة لأحمد بن محمد بن برد الأصغر (18) تصوّر فيها اجتماع نواوير خمسة هي الترجس الأصفر والبنفسج والبهار والخيريّ النعام . والقائم عليها (لم يذكر اسمه) . وقد قام هذا القائم في الجمع خطيبا منوها بحكمة الله في خلق عباده درجات ، ثم أقرّ واعترف بالذنب الذي وقعت فيه النواوير عندما أخذها العجب بنفسها كلّ مأخذ ، فادّعت لنفسها (الفضل بأسره والكمال بأجمعه ، ولم تعلم أنّ فيها من له مزية عليها ومن هو أولى بالرئاسة منها ومن يجب له عليها التحرّج ومدّ يد المبايعة ... فهو الأكرم حسبا والأشرف زمنا والأتمّ خصالا ... والطيب إليه كلّ محتاج ، وهو عن جميعه مستغن ، وهو أحصّر والحرمة لون الدّم ، والدّم صديق الرّوح وصبيغة الحياة) (19) . وتقرّ النواوير بسرعة بذنبها وتبادر بتلافي خطئها ، فتتفق على إثارة صاحب الحقّ وهو الورد وتفضيله والدّعاء له وبذل ذات النفس في سبيله . وتتولّى هذه النواوير الحاضرة تدبيح رسالة إلى الغائب من جنسها ليدخل الجميع في هذه البيعة المباركة . وتختتم الرّسالة بشهادة من حضر . قال الترجس شاهدا :

[رمل] (20)

شهد التّرجسُ والله يَري صحّة الثّبات منها والمرض
أنّ للورد عليه بيعة أكّدت عقدا فما إن تَنقِضْ

(18) أبو حفص بن برد الأصغر صاحب نظم ونثر اتصل بلطاف المربة أولا ثم استقرّ بدانية في بلاط

مجاهد . ذكر الحميدي أنّه رآه بالمربة بعد 1048/440 (ابن سعيد : المغرب : 86/1) .

(19) أبو الوليد إسماعيل بن عامر الحميري ، (ت حوالي 1048/440) : البديع في وصف الربيع

تحقيق هنري بيريس . الجزائر 1940 ص 5 — 54 .

(20) المصدر السابق ص 57 .

وقال النفسج :

[مجزوء الكامل]⁽²¹⁾

شهد النفسج أنه للسورد عبْدُ تملّك
يسعى بقلب ناصح فسي حبه مُستفلك

وقال البهار :

[كامل]⁽²²⁾

شهد البهار ودو الجلالة عالم
أن الإمارة في الأزاهر كلّها
للورد لا يؤتسى له بشبيهه
صحيح ما يُبدي وما يُخفيه

وقال الخيري النّام :

[رمل]⁽²³⁾

شهد الخيري نسرًا صادقا قوله أبعْد عنها السدرك
أن أزهار الثرى أجمعها أعْبُد والسورد فيها مَلِك

وليس بخاف هدف ابن برد من هذه الرسالة التي بعث بها من بلاط مجاهد العامري بدانية وهو مولى (أي غير عربي) إلى بلاط أبي الوليد بن جهور بقرطبة وهو عربي . فهو يومئذ إلى أن صاحبه الأعجمي ينفرد بين الرؤساء (ملوك الطوائف) تفرد الورد بين التّوار ، وأن هذا التفرد يجب أن يؤخذ بالتسليم الكامل .

وكان ما هو متوقع من رفض بلاط إشبيلية وحكامه من بني عبّاد ، وهم ينتمون إلى أعرق البيوتات العربية ، هذه البيعة . وقام أحد كتّابه بالردّ على ابن برد فكان النموذج الثاني ويتمثل في :

2 - رسالة كتبها أبو الوليد إسماعيل الحميري صاحب كتاب (البديع في وصف الرّبيع) ، وبعث بها إلى المعتضد بن عبّاد حاكم إشبيلية ، وقد استهلّها بقوله : (كان من اجتماع بعض التّواوير واثفاق طائفة من الأزاهير على تقديم الورد عليها وتفضيله بينها وتخيّره للخلافة منها ما قد وقفت عليه ونظرت إليه ... فأول من رأى ذلك الكتاب وعابن الخطاب نواوير فصل الرّبيع التي هي حيرة الورد في الوطن وصحبته في الزّمن . فلمّا قرأته أكبرت ما فيه ونبت على هدم مَبانيه وبعض معانيه ،

(21) المصدر السابق .

(22) المصدر السابق .

(23) المصدر السابق .

وعرّفت الورد بما عليه ، فيما نسب إليه من استحقاقه ما لا يستحقّه واستثاله ما لا يستأهله... (24) وانتهى التقاش بين الأنوار بنقض بيعة الورد ومبايعة البهار وطلب الصّفح والغفران منه وقد وقع التّعدي على حقوقه في الرّئاسة والخلافة . وهذه شهادة الخيري الأصغر:

أصغر الخيري يشهد أن عقد الورد قد رد
ويرى أن البهار الـ مُنتقى أعلى وأمجّد
ملك يقطّان يأتي وصنوف النور هجّد

وتتوالى شهادة بقية التّواوير ونقض بيعتهم للورد ومبايعة البهار نثرا وشعرا (26) .

وليس بخاف ما في هذه الأبيات وغيرها من دعوة سياسية صريحة لبلاط إشبيلية العربي ضدّ بلاط دانية الأعجمي . وقد يأخذ مثل هذا التّنافس الخفي شكل التنازع الصّريح . فهذا مجاهد العامري — وقد استقطب بلاطه الصّراع الشعبي بالأندلس في القرن 11/5 — لما فسدت علاقته بصاحب بلنسية المنصور بن أبي عامر الأصغر ، ولم يجد من سبيل إلى الاعتداء عليه ، كتب إليه رقعة ولم يضمنها غير بيت الحطّبة [بسيط] (27)

دع المكارم لا ترحل لبغيها واقعد فإتلك أنت الطاعم الكاسي

فأخرجت المنصور وأقامته وأعدته — على حدّ تعبير صاحب النّفح — فأحضر وزيره أبا عامر بن التّاكروني فكتب عنه [كامل] (28)

شتمت موالها عبيد نزار شيم العبيد شتيمه الأحرار

وهو بيت يلمّح لعبودية مجاهد ، فهو مولى ليني عامر ، وسخريته بأحد منهم إنّما هي نموذج لتناول العبيد من الموالى على سادتهم العرب .

(24) المصدر السابق ص 9 — 58 .

(25) المصدر السابق ص 59 .

(26) المصدر السابق ص 6 — 65 .

(27) المقرّي : نفح الطيب : 132/4 .

(28) المصدر السابق .

المظهر الثالث :

يأخذ المظهر الثالث للشعوبية في الأندلس بعدا ثالثا وهو المفاضلة بين شعوب الغرب وشعوب الشرق جميعا ، أي بين الجنس الآري والجنس السامي . وهذا يتمثل في مقامة كتبها أحد كتاب غرناطة وقضاتها في العصر الأخير لدولة الإسلام بالأندلس وهو أبو الحسن التباهي . وتولّى شرح هذه المقامة بنفسه تحت عنوان (الإكليل في فضل النخيل) .

والمؤلف هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن الحسن الجذامي المعروف بابن الحسن والمشهور بالتباهي المالقي من قضاة دولة بني الأحمر في غرناطة وكتّابها ومؤرخيها . ولد بمالقة 1313/713 تولّى خطة القضاء بحاضرة الدولة النصرية ، وكان في أوّل الأمر صديقا لابن الخطيب ثم عدّوا لدودا له . توفي في أواخر القرن 14/8 .

أما المقامة فهي عبارة عن مفاضلة بين نخلة وكرمة ، استهلّها المؤلف (بمقدمة ذكر فيها الدافع النفسي الذي حفزه إلى كتلتها وهو الحنين إلى العراق والتعلّق الروحي به . ثم انتقل إلى مخاطبة النخلة مسلما عليها ، ممجّدا لها وعقّب بنقل جواب النخلة كما تخيله . ثم ردّ على النخلة يتهم عليها مستغفرا لها بتعدد محاسن الكرم . وجاء بعد ذلك جواب الكاتب على لسان أبي عليّ القالي (ت 967/356) في الدفاع عن النخلة . وختم بالتصريح بعجزه عن معارضة القالي وإقراره ضمينا بفضل النخلة على الكرم) (29) .

وواضح أنّ النخلة أصبحت في هذه المقامة رمزا للشرق وروحانيته ، وأصبحت الكرم رمزا للغرب وتفوّقه . بل إنّ النخلة أصبحت في دولة بني نصر في الجزء الجنوبي الشرقي لشبه الجزيرة الإيبيرية رمزا للأمل الآتي من الشرق ، فهو منبع الوحي وإليه تحنّ النفوس تعلّقا . وهو مصدر التجدة ، فتحوه تشرّب الأعناق نطلعا . والنخلة،وهي باسقة بجوار قصر الحمراء ، رمز لصمود الشرق بصره أمام هجمات الغرب بقسوته ولا تخفي النخلة معاناتها ممّا تعرّض له من تعدّد صارخ من عدوّ متعسف قاتلة (وما عسى أن أثبت من شكاتي وحلّ علاّتي ، لعمرك في تركيب ذاتي . وأجد مع ذلك أنّ وقاري ، حسنّ لدي الحيّ احتقاري . وكثرة قناعتي ، أثمرت إضاعتي . وكمال قدّي ، أوجب قدّي ، فما أنس من الأشياء لا أنس عبث منحوس ، من أجوش اليهود

(29) أنظر مقال لحسن الطرابلسي بعنوان (مقامة تفصيل النخلة على الكرم) للتباهي المالقي : حوليات الجامعة التونسية 1988 عدد 27 ص 205 .

أو المحروس يفحص بمديته عن وريدي ويخرص على جبر جريدي ، ويجدع كل عام
يختره أنفي . وكلما رمت كفّ إذايته عليّ كشح كفي . فلو رأيتم صمصعة أفناني
وسمعتهم ، عند حدم بناني ، قعقة جناني والذمع لما جفاني يفيض من أجفاني(30)

الخاتمة :

وهكذا يبدو لنا أنّ الشعويّة في المشرق العربي ، لكن اتّخذت شكل الجدل
والخصومة بين جنسين لا ثالث لهما أي الفرس والعرب ، فإنّها بالأندلس أخذت مظاهر
أخرى فقد حافظت في المظهر الأوّل على أنّ العنصر المهاجم هو الجنس العربي ،
وتعدّدت فيه العناصر المُفضّلة من مولّدين وصقالية وبشكنس (أي الجنس الأروبي عامّة) .
ثمّ أصبح ، في المظهر الثّاني ، العنصر البربري مع العنصر العربي في كفّة واحدة من
ميزان المفاضلة بينهما وبين العناصر الأروبيّة وخاصة الصقلية منها. وأخذت الشعويّة
في المظهر الثّالث ومنذ القرون الوسطى شكل المواجهة المستمرّة إلى اليوم بين الغرب
المُتفوّق المهاجم والمُشرق المستكين المُدافع .

سفر جلة

[الطويل]

قال جعفر المصحفي (1) :

وَمُصَفِّرَةٌ تُخْتَالُ فِي ثُوبٍ نَرَجَسُ وَتَعَسَى عَنْ مِثْلِي ذِكْرِي التَّسْفُسُ
لَهَا رِيحٌ مَحْبُوبٌ وَقَسْوَةٌ قَلْبِهِ وَلَوْ نُوْجِبُ، حُلَّةُ السُّقْمِ مَكْتَسُ
فَصَفَّرَتْهَا مِنْ صُفْرَتِي مُسْتَعَارَةً وَأَنْفَاسُهَا فِي الطَّيِّبِ أَنْفَاسٌ مُؤْنَسِي

ابن الأثير : الحلة السيّاء 261/2

(1) جعفر المصحفي : جعفر بن عثمان بن نصر، أبو الحسن، الحاحب المعروف بالمصحفي :
وزير، أديب، أندلسي من كبار الكتاب له شعر جيّد. تقلّد مناصب هامة في الدّولة منذ عهد
الحليفة عبد الرّحمان النّاصر إلى أن وصل إلى أعلى منصب وهو الحجابة في عهد هشام
المؤيد. تغلّب عليه داهية الأندلس المنصور بن أبي عامر فسجنه ثمّ قتل سنة 372هـ/982م
(الأعلام : 119/2).

(30) المقال السابق ص 210 .

أو المحروس يفحص بمدية عن وريدي ويخرض على جبر جريدي ، ويجدع كل عام
يختره أنفي . وكلما رمت كف إذايته علي كشح كفي . فلو رأيتم صمصعة أفناني
وسمعتهم ، عند حدم بناني ، قعقة جناني والذمع لما جفاني يفيض من أجفاني(30)

الخاتمة :

وهكذا يبدو لنا أن الشعوية في المشرق العربي ، لكن اتخذت شكل الجدل
والخصومة بين جنسين لا ثالث لهما أي الفرس والعرب ، فإنها بالاندلس أخذت مظاهر
أخرى فقد حافظت في المظهر الأول على أن العنصر المهاجم هو الجنس العربي ،
وتعددت فيه العناصر المفضلة من مولدين وصقالية وبشكنس (أي الجنس الأروبي عامة) .
ثم أصبح ، في المظهر الثاني ، العنصر البربري مع العنصر العربي في كفة واحدة من
ميزان المفاضلة بينهما وبين العناصر الأروبية وخاصة الصقلية منها. وأخذت الشعوية
في المظهر الثالث ومنذ القرون الوسطى شكل المواجهة المستمرة إلى اليوم بين الغرب
المتفوق المهاجم والمشرق المستكين المدافع .

سفر جلة

[الطويل]

قال جعفر المصحفي (1) :

وَمُصَفِّرَةٌ تُخْتَالُ فِي ثُوبٍ نَرَجَسَ وَتَعَسَى عَنْ مِثْلِي ذِكْرِي التَّسْفَسِ
لَهَا رِيحٌ مَحْبُوبٌ وَقَسْوَةٌ قَلْبِهِ وَلَوْ نُحِبُّ، حُلَّةُ السُّقْمِ مَكْتَسِ
فَصَفَّرْتُهَا مِنْ صُفْرَتِي مُسْتَعَارَةً وَأَنْفَاسُهَا فِي الطَّيِّبِ أَنْفَاسٌ مُؤَسِّي

ابن الأثير : الحلة السيرة 261/2

(1) جعفر المصحفي : جعفر بن عثمان بن نصر، أبو الحسن، الحاحب المعروف بالمصحفي :
وزير ، أديب ، أندلسي من كبار الكتاب له شعر جيد . تقلد مناصب هامة في الدولة منذ عهد
الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى أن وصل إلى أعلى منصب وهو الحجابة في عهد هشام
المؤيد . تغلب عليه داهية الأندلس المنصور بن أبي عامر فسجنه ثم قله سنة 372هـ/982م
(الأعلام : 119/2) .

(30) المقال السابق ص 210 .

كرامات الأولياء : النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ/10 م *

بقلم الأستاذ عمر بن حمادي

قسم التاريخ ، كلية الآداب — منوبة

من القضايا الهامة التي تعترض الباحث في تاريخ التفكير الديني لدى المسلمين القضايا المتعلقة بالموقف من التصوف والصوفيّة ، وخاصة العلاقة بين هؤلاء والفقهاء ، والتي هي في الواقع علاقة بين نمطين من التفكير والسلوك : نمط يُعطي الأولوية المطلقة لما يُسمّى علم الباطن الذي هو أولاً وقبل كلّ شيء مُجاهدة للنفس ، ونمط مُتقيد بما يُسمّى علم الظاهر ، أي بالقوانين الشرعيّة التي استنبطها الفقهاء لتنظيم علاقة الفرد بإزاء خالقه وإزاء نفسه والمجتمع .

وقد تميّز الصوفيّة بنوع من السلوك في التفكير والممارسة عارضه بشدّة قسم كبير من الفقهاء . ومَرّت العلاقة بين الطرفين بتطورات ومراحل لم تخلُ من فترات تأزّم واصطدام . وقد آل الأمر في النهاية إلى نوع من التصلح — إن صحّ التعبير — جعل التصوف يتبوأ مكانة هامة لدى الأغلبية الساحقة من الفقهاء .

وهذا البحث محاولة للتوقّف عند أحداث تُمثّل إحدى فترات التأزّم هذه بين الطرفين ، وهي أحداث انطلقت بالقيروان حول موضوع له مكانته عند الصوفيّة ، وهو موضوع

(*) ألقى هذا البحث في إطار الدورة الخامسة لمُنشأ أبي ليابة حول المغرب الإسلامي من قيام الفاطميين إلى زحف الهلاليين ، وقد نظمت أيام 2-3-4 مارس 1990 بقاس .

كرامات الأولياء ، ووقف فيها وجها لوجه علمان بارزان على الساحة العلمية بالمدينة في النصف الثاني من القرن 10/4 وهما : كبير فقهاء المالكية بدون منازع ببلاد المغرب عامة آنذاك وهو أبو محمد بن أبي زيد القيرواني (386هـ/996 م)⁽¹⁾ من ناحية ، ومن ثنعتة كتب التراجم بـ «الشيخ العارف ، إمام الحقيقة وشيخ الطريقة» أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد البكري الصقلي (توفي قبل سنة 386 هـ/996 م)⁽²⁾ من ناحية أخرى . فانطلق نقاش حاد بين الطرفين عرف من التطورات ما خرج به عن النطاق الجهوي لئشارك فيه أطراف من المشرق ويمتد تأثيره إلى الأندلس . ولكن كان ذلك لوحده يكسب القضية أهمية كبرى، فإن لها من الجوانب الأخرى الهامة ما يجعل منها — في اعتقادي — إحدى العلامات البارزة في تاريخ العلاقة التي أشرنا إليها بين الصوفية والفقهاء ، وخاصة المالكية منهم .

وقد اخترنا أن نعالج هذا الموضوع وفق المحاور التالية :

- محور أول نتعرض فيه إلى انطلاق القضية وكيفية وقوعها .
- محور ثان نبرز فيه تطورها والكيفية التي تدخلت بها الأطراف الأجنبية فيها .
- ومحور ثالث نتوقف فيه عند مختلف نقاط الهامة التي تمثلها هذه القضية .

(I) انطلاق القضية وكيفية وقوعها:

لقد وردت تفاصيل هذه القضية في ثلاثة من المصادر خاصة : المصدر الأول هو «كتاب ترتيب المدرك» للقاضي عياض (ت : 544 هـ/1149 م) . وقد تعرض لها أولا في الترجمة التي خصصها لابن أبي زيد القيرواني⁽³⁾ ، ثم أشار إليها كذلك في ترجمة فقيه أندلسي هو أبو بكر بن موهب القُبَري⁽⁴⁾. والمصدر الثاني هو كتاب «معالم الإيمان» لابن ناجي (ت : 839 هـ/1435 م)، وقد تعرض لها هو الآخر

(1) أنظر حوله: H.R. Idris, «Deux juristes Kairouanais de l'époque ziride: Ibn

Abi Zayd et alQabusîX-XI^e Siècles» Annales de l'Institut d'études orientales, Alger 1954, p124-172.

(2) ابن ناجي ، معالم الإيمان ، ج III ، تحقيق محمد ماضور ، تونس 1978 ، ص 244 ، رقم 267 .

(3) عياض ، ترتيب المدارك ، أحمد بكير . ج III-IV ، ص 495 .

(4) نفس المصدر ، ص 674 .

في موضعين : الأول في ترجمة ابن أبي زيد⁽⁵⁾ والثاني في ترجمة الطرف الآخر في القضية : أبي القاسم البكري الصقلي⁽⁶⁾ . أما المصدر الثالث فهو كتاب « المعيار المغرب » للونشريسي (ت : سنة 905 هـ/1500 م) . وقد ذكرت القضية في إحدى نوازل باب « الدماء والحدود والتعزيرات »⁽⁷⁾ ضمن سلسلة من النوازل محورها العقوبات اللازمة لمن يُبدي سوء أدب إزاء الغير أو يتظاهر بما لا يُعتبر معقولا . وهي نازلة ذكر الونشريسي أنها وقعت بونشريس وأفتى فيها علماء تلمسان سنة 855 هـ/1480 م وتعلّق برجل ، قال صاحب السّؤال في النّازلة إنّه « يُنسب إلى الصّلاح ويزعم أمورا لا يدّعيها عاقل » ثمّ أورد جملة من هذه الادّعاءات هي بمثابة الخوارق والكرامات⁽⁸⁾ . وقد أورد الونشريسي أجوبة الفقهاء الذين أفتوا في النّازلة⁽⁹⁾ ، وهي جواب الشيخ أبي عبد الله ابن العباس⁽¹⁰⁾ ، وجواب القاضي أبي عبد الله محمد بن قاسم بن سعيد العقباني⁽¹¹⁾ ، وجواب الفقيه أبي الحسن علي بن محمد الحلبي⁽¹²⁾ .

(5) ابن ناجي ، معالم الإيمان ، تحقيق محمد ماضور ، تونس 1978 ، ج III ، ص 112-113 .

(6) نفس المصدر ، 144-146 .

(7) الونشريسي ، المعيار المغرب ، المغرب 1981 ، وهذا الباب يوجد في الجزء II بداية من ص 267 .

(8) المصدر المذكور ، ص 387-388 .

(9) قام المشرفون على هذه الطّبعة من المعيار بعمل أرادوا به خيرا لكنّه كان جهدا غير مصيب . فقد اجتهدوا في وضع عناوين للفقرات كانت نتيجتها إدخال اضطراب كبير على الأجوبة .

(10) هو الفقيه محمد بن العباس بن محمد العبّادي ، المشهور بابن العباس القسنطيني . وقد وصفه البعض بأنّه شيخ الشيوخ في وقته بتلمسان . وهو من أساتذة الونشريسي . وقد ذكرت المصادر أنّه توفي بالطّاعون آخر سنة 871 هـ/1467 م بتلمسان . أنظر : أحمد بابا ، نيل الانتهاج المنشور بحاشية الديباج لابن فرحون ، بيروت بدت ، ص 318 .

(11) هو ولا شك القاضي محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني (وقد سقطت «أحمد» عند الونشريسي) قاضي الجماعة بتلمسان . كان من أساتذة الونشريسي كذلك . وقد توفي هو الآخر سنة 871 هـ/1467 م ربما بالطّاعون كذلك . أنظر : نفس المصدر ، ص 318 .

(12) هو علي بن محمد الحلبي الجزائري ، أورد له أحمد بابا (نفس المصدر ، ص 208) ترجمة مقتضبة ذكر فيها : «فقيها (جزائر بني مرغنة ؟) وعلّمتها ومفتيها ، من معاصري الإمام محمد بن العباس التلمساني ، له فتاوى تُقل كثير منها في المازونية والمعيار» .

وقد وقعت الإشارة إلى قضيتنا ضمن جواب ابن العباس⁽¹³⁾ ، وخاصة ضمن جواب العتباني الذي يُعطي بعض التفاصيل الهامة حولها⁽¹⁴⁾ .

إضافة إلى هذه المصادر التي هي مصادرتنا الرئيسية في القضية ، نجد في هذا المصدر أو ذاك أحيانا بعض الإشارات الخاطفة حولها ، وهو ما قام به مثلا ابن خلدون (732 هـ/1332 م — 808 هـ/1406 م) في «المقدمة»⁽¹⁵⁾

ولا بدّ من الإشارة إلى أن بعض الباحثين المعاصرين قد توقّفوا عند هذه القضية ، سردوا بعض وقائعها ؛ وأبرز من تعرّض لها على حدّ علمي هو هادي روجي إدريس فيما كتبه عن العصر الزيري⁽¹⁶⁾ ، وكذلك إحسان عباس في كتابه عن «العرب في صقلية»⁽¹⁷⁾ . غير أنّ ما يُقدّمه لا يُلمّ الإمام كلّ بمختلف جوانب القضية وأطوارها ، ولا يبرز معانيها المختلفة والنتائج المتولّدة عنها .

والقضية كما ذكرنا تتعلّق بالموقف من كرامات الأولياء . والكرامة إذا ما بسطنا تعريفها هي الفعل الخارق للعادة الذي يظهر على يد شخص ، كتحقيق أشياء يعجز الملائ عن القيام بها ، أو التعرّف على حوادث ستقع مستقبلا أو وقعت في أماكن بعيدة ، أو معرفة ما يجول في الخواطر، إلى غير ذلك⁽¹⁸⁾ . وقد صرّح عدد كبير من الصوفية بوقوعها على أيديهم أو حُكي الكثير منها في شأنهم ، وكان ذلك بالطبع يُلاقي استحسانا أو رفضا من طرف أصناف المُتقبّلين لهذه الأخبار . ومن بين الكرامات التي كانت تُثير جدلاً كبيراً : القدرة على قلب الأعيان ، أي إظهار الأشياء للعين على غير حقيقتها ، وكذلك إمكانية رؤية الله .

(13) النشرسي ، المصدر المذكور ، ص 388 .

(14) نفس المصدر ، ص 392 .

(15) ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت 1979 ، ص 192 .

(16) أنظر : *«Essai sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifriqiya»*, Les Cahiers de Tunisie, 1953, p 126-140 (la page 127); «Deux Juristes Kairouanais de l'époque ziride: Ibn Abi Zayd et al Qābusi : X-XI^e Siècles, Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, 1954, pp 146-149 ; La Berbérie Orientale sous les zirides, Paris 1962, T,II, p 695.

(17) إحسان عباس ، العرب في صقلية . ط 2 ، بيروت 1975 ، ص 114-119 .

(18) أنظر مقال : «Karāma» (L. Gardet) EI2, TIV, p 639 .

فأبو القاسم البكري الصّقلّي كان صوفيّاً من أولائك الذين تُصوّرهم لنا التّراجم من أصحاب خوارق العادات والكرامات ؛ وكان يُعلن فيما يُعلنه : رؤية الله ، وهو أمر ذكرت المصادر أنّ ابن أبي زيد مُعاصره كان يقبله مع تصحيح يُفيد أنّ ذلك لا يتّهيأ إلّا في المنام ، بل إن التّأم — دائماً حسب ابن أبي زيد — قد يرى أكثر من ذلك . لكن الصّقلّي كان يُؤكد أنّ ذلك يتمّ له في اليقظة ، وهو ما كان يُنكره ابن أبي زيد بشدّة (19) .

هذا هو مُنطلق القضية كما يُمكن تصوّره من خلال ما تمّذنا به المصادر . ويبدو أنّ إصرار الرّجلين على موقفهما ولدَ قضية عُرفت بقضية « الرّؤية » ، تطوّر حولها التّقاش ليتّسع الموضوع من ناحية ، وتوضع حوله المؤلّفات من ناحية ثانية .

لقد اتّسع التّقاش ليُصبح جدلاً ، لا فقط حول هذه النّقطة ، بل ليضع في الميزان موضوع الكرامات برُمته . أمّا المؤلّفات ، فيبدو من المؤكّد أنّ ابن أبي زيد قد وضع على الأقلّ تأليفين في الموضوع هما : « كتاب الكشف » و« كتاب الاستظهار » ، ذكر في شأنهما عياض أنّ ابن أبي زيد « نقض [فيهما] كتاب عبد الرحيم (20) الصّقلّي » و« ردّ كثيراً مما تقلّده من خارق العادات » (21) . كما وضع الصّقلّي كُتبا ذكر صاحب « المعالم » أنّه أشار فيها « إلى قصور الفقهاء الذين يُنكرون القدرة وما وهب الحقّ لأوليائه » (22) . ويمّذنا صاحب « المعالم » بأسماء عدد من كتب الصّقلّي (23) . لكن لا شيء يُساعدنا على معرفة أي الكتب منها كانت وليدة التّقاش الذي انطلق حول قضية الرّؤية وأبرز هذه الكتب : « كتاب الأنوار » (24) ، و« كتاب صفة الأولياء ومراتب أحوال الأصفياء » (25) و« كتاب كرامات الأولياء والمطيعين من الصّحابة والتّابعين ومن تبعهم بإحسان » (26) .

(19) أنظر الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 ، ولم يقع فيها ذكر الصّقلّي ؛ أنظر كذلك : ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 146 ضمن ترجمة الصّقلّي .

(20) كذا عند عياض ويبدو أنّه خطأ في الإسم .

(21) المدارك ، ص 495 .

(22) المعالم ، ص 146 .

(23) نفسه ، ص 145 .

(24) هو « كتاب الأنوار في علم الأسرار ومقامات الأبرار » ، أنظر : الغدادي ، إيضاح المكنون ،

ج 1 ، ص 145 ؛ ويعرف عادة « بأنوار الصّقلّي » أنظر : ابن ناجي ، الإحالة السّابقة .

(25) الغدادي ، هدية العارفين ، ترجمة أبي القاسم الصّقلّي ، ص 514 .

(26) نفس الإحالة .

ولكن كان موقف الصَّقَلِي واضحاً لا لبس فيه ويُفصح عن إقرار كامل بجميع أصناف الكرامات ، فإن المصادر لا تساعدنا على الإنعام بكل تفاصيل الموقف الذي كان لابن أبي زيد ، ذلك أنَّ المصادر التي نعملها هي مصادر متأخرة جداً عن الأحداث وما تقدّمه من معلومات متأثر في الواقع بالتطوّرات التي مرّت بها القضية ، فنحن نلمس مثلاً عند قراءتها نوعاً من الاعتذار عن ابن أبي زيد وضرباً من المحاولة لتأويل موقفه ، فيبقى كُنه هذا الموقف غامضاً . ففي حين نجد عند عياض من يقول أن ابن أبي زيد لم يُنكر الكرامات بل أنكر الغلو فيها⁽²⁷⁾ ، نجد عند ابن ناجي من يقول إن ما كتبه ابن أبي زيد « يقتضي إنكار الكرامات وإنكار الرؤية »⁽²⁸⁾ .

ويدو أن القضية بلغت ذروة من التّقاش جعلت علماء القيروان ينقسمون إلى فئتين : فئة ترى رأي ابن أبي زيد وتقف موقفه . ونحن في الواقع في عجز تام عن ضبط أفرادها وإن كان هناك من الإشارات ما يسمح لنا بالقول بأنها ضمت في صفوفها وجهين بارزين على الأقل ، هما : أبو الحسن علي بن محمد القاسبي . (324 هـ/936 م — 403 هـ/1012 م) وأبو جعفر أحمد بن نصر الدّاودي (ت : سنة 402 هـ/1011 م)⁽²⁹⁾ ومكانة هذين الفقيهين كبيرة بين فقهاء تلك الفترة . ثم الفئة التي التّقت وراء الصَّقَلِي وناصرته . وقد كان عددها على ما يبدو أكبر من عدد المجموعة الأولى ، وهو ما نلمسه من مختلف العبارات التي وردت في مصادرنا . فهذا عياض يقول : إن المتصوّفة وكثير من أصحاب الحديث «شنعوا» على ابن أبي زيد موقفه «وأشاعوا أنه نفى الكرامات»⁽³⁰⁾ . وهذا ابن ناجي يذكر أن «علماء زمانه» أنكروا على ابن أبي زيد موقفه⁽³¹⁾ وهذا يُفيد أن المعارضة لابن أبي زيد ضمت إليها أعداداً هامة وأصنافاً مختلفة من العلماء إذ فيها المتصوّفون والمحدّثون والفقهاء . فنحن متأكدون مثلاً أن أحد كبار فقهاء القيروان في ذلك العصر وهو أبو سعيد خلف بن عمر ، المعروف بابن أخني هشام ، كان قبل وفاته سنة 371 هـ/981 م يُعبّر عن رأي مخالف تماماً لرأي ابن أبي زيد . فقد ذكر عياض أن هذا الفقيه «سُئل عن الكرامات فقال: ما يُنكرها

(27) المدارك ، ص 495 وص 676 .

(28) معالم ، ص 146 .

(29) أنظر H.R. Idris, La Bérberie,, p 696 .

(30) المدارك ، ص 495 .

(31) معالم ، ص 146 .

إلا صاحب بدعة وصحّ انقلاب الأعيان فيها،⁽³²⁾ ولا شك أنّه لم يكن الفقيه الوحيد الذي كان له هذا الرأي في الكرامات .

والمصادر لا تمدّنا بتاريخ مضبوط للفترة التي تمّ فيها هذا النقاش ، غير أنّه من المؤكّد أنّه بدأ أعواما قبل سنة 378 هـ/988 م، تاريخ وفاة أحد الأعلام الأندلسيين ممن أثارهم الموضوع⁽³³⁾ . وقد ذكرنا فيما سبق رأي ابن أخي هشام المتوفى سنة 371 هـ/981 م ، وهو رأي يُستَمّ منه أن قضية الكرامات كانت قائمة في هذه ، وهو ما يسمح لنا بالقول إنّ قضيتنا هذه قد تكون انطلقت في حدود سنة 370 هـ/980 م أي أواخر عهد بلّكين بن زيري الذي حكم بين سنة 362 هـ/972 م وسنة 373 هـ/984 م ، وهي فترة كانت الروابط فيها جدّ قويّة بين مصر وإفريقية ، وكانت القيروان تدور في فلك الشيعة الفاطميّة⁽³⁴⁾ وهي تبعيّة كان علماء القيروان من فقهاء مالكيّة وزهاد وعُباد يبدون إزاءها أشكالا مختلفة من المعارضة . في ظلّ هذا المناخ دارت أحداث قضيتنا . هذه القضية التي لم يتحمّس لها علماء القيروان فقط ، بل كذلك علماء آخرون . فقد تخطّى النقاش — وبسرعة على ما يبدو — حدود هذه المدينة ليُشارك فيه علماء من مناطق خارج إفريقية ، وهو ما أضفى على القضية أبعادا جديدة وجعلها تمرّ بتطوّرات هامّة .

(II) التطوّرات :

تمكّنت كتب التراجم من الوقوف على مساهمة شخصيات عديدة في هذه القضية . وهذه الشخصيات تنتمي إلى ثلاث مناطق رئيسية على الأقلّ ، وهي : بغداد ، مكّة والأندلس . غير أنّ كميّة المساهمة مختلفة جدّا بين هذه الأطراف . فمساهمة البغداديين كان وراءها القيروانيون أنفسهم . فهم الذين حرّكوها ، إن صحّ التعبير . أما مساهمة المكيّين فقد كانت تلقائيّة على ما يبدو وتمثّل انجبازا لأحد الموقّفين ، في حين كانت المساهمة الأندلسيّة قويّة جدّا إذ مثّلت انعكاسا كلّيا لما وقع في القيروان وامتدادا له .

1) كيف كان التدخّل البغدادي ؟ إنّهُ من المؤسف جدّا ألا نمتلك تفاصيل كثيرة عن النقاش الذي وقع في القيروان حول هذا الموضوع . لكنّ القرائن كلّها تُؤدّي إلى

(32) المدارك ، ص 490

(33) هو أبو جعفر أحمد بن عون الله المتوفى سنة 378 هـ. الذي ستعرّض له بتفاصيل أكثر .

(34) أنظر : Idris, La Berbérie, I, p 39 et sq.

القول بأنه كان حادثاً ، وأنَّ الرَّغبة ظهرت ملحّة في اتِّخاذ موقف واضح في شأنه وذلك خاصّة باللَّجوء إلى طرف ثالث له من المكانة ما يكفي لترجيح إحدى الكفتين ، فكان اللّجوء إلى أحد كبار الفقهاء في بغداد آنذاك وهو أبو بكر محمد بن الطَّيِّب الباقلاّني (ت : 403 هـ/ 1013 م) . ويبدو أنَّ مُبادرة اللّجوء إلى الباقلاّني كانت من طرف أنصار الصّقلّي ، وهو ما نفهمه اعتماداً على إشارة وردت عند ابن ناجي . فبعد أن ذكر ابن ناجي إنكار العلماء لموقف ابن أبي زيد ، أضاف أنَّ هؤلاء العلماء «أرسلوا الجواب من القيروان إلى بغداد فوصلوا إليها من الصّحراء بعد أربعين يوماً ، فاجتمعوا بالقاضي أبي بكر بن الطَّيِّب ودفعوا له السّؤال...» (35) ونلاحظ أنَّ تَعَمُّد إرسال سؤال من القيروان إلى بغداد ، وتكليف جماعة بذلك ووصولهم في مدّة زمنيّة قصيرة ، كلّها إشارات تُؤكِّد على الحماس الذي تمكّن من نفوس بعضهم وعلى الحرص الذي أبدوه للبتّ في الموضوع .

كيف كان موقف ابن أبي زيد من هذه المبادرة؟ إنَّنا هنا لا نملك سوى أن نُقدِّم تخمينات تعتمد بعض الإشارات التي وردت في أحد مصادرنا الرّئيسيّة في هذا الموضوع ، ذلك أن نصوصنا — كما بيّن ذلك الأستاذ محمد الطالبي في إحدى مقالاته الأخيرة (36) — هي نصوص لا تهتمّ — وحتى في ميادين أعظم شأنًا من كتب التّراجم ككتب التّفسير — بالتّسقّ الزمنيّ للحوادث وبترتيب المبادرات ، بل تُقدِّمها بأسلوب تراكمي . فالمؤرّخ يجد نفسه دائماً في سعي مُضنّ لإعادة تركيب الروايات حتى يُعيد إليها التسلسل الزمنيّ المنطقيّ الذي يُمكنه من استجلاء القضايا وتتبُّعها في نشوئها وتطوُّرها.

فالمصادر تجعلنا أمام احتمالين : احتمال أوّل يدفعنا إلى القول بأنَّ ابن أبي زيد قد يكون قدّر خطورة ما يمكن أن ينجّر عن مُبادرة مُجادليه إذا ما تلقّى الباقلاّني رواية الأحداث من جانب واحد . فبادر هو الآخر بإرسال شخص إليه . واحتمال ثانٍ — قد تؤيِّده القرائن أكثر — نرى فيه أنَّ ابن أبي زيد لم يُرسل مبعوثاً عنه إلّا بعد أن عاد مخالفوه من المشرق مدعومين بموقف للباقلاّني يؤيِّدهم . وهذه الاحتمالات تعتمد : أوّلاً على ما ذكره العقباني في الفتوى التي أوردها له النشرسي ، وثانياً على ما يُنسب

(35) معالم ، ص 146 .

(36) محمد الطالبي : « قضية تأديب المرأة بالضرب » ، مجلّة المغرب (تونس) ، العدد 182 .

22 ديسمبر 1989 ، ص 21 .

إلى الباقلاني من كتابات في هذا الموضوع ، وثالثا على ما ورد لدى الباقلاني نفسه في كتاب من مؤلفاته تلك .

فقد ذكر العقباني — بعد أن تحدّث عن قيام علماء القيروان ضدّ ابن أبي زيد — أنّ هذا الأخير « كتب المسألة للقاضي أبي بكر بن الطيّب وبعث له بدنانير ، فوجده الرّسول يُعَلِّي في الانتصار⁽³⁷⁾ » ، فقال : ما نقدُرُ على شيء السّاعة حتى نفرغ مما شرعْتُ فيه . فأقام الرّسول على بابهِ سنة ، وبعد سنة ألف فيه مجلّدين سمّاه : الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، استفتح به بأن قال : وشيخنا أبو محمد مع اتّساع علمه في الفروع وأطلاعه على شيء من الأصول لا ينكر كرامات الأولياء...» ويُضيف العقباني أنّ الباقلاني أخذ يتأوّل قول ابن أبي زيد «ويخرجه مخارج تليق به»⁽³⁸⁾ .

فرسُول ابن أبي زيد ترقّب سنة كاملة وهو ينتظر الجواب ، وكأنّ الظرف يُحتّم ألا يعود إلّا به . كما يبدو من الواضح أنّ الباقلاني كان قد تلقّى من قبل رواية أخرى أكّدت له أنّ ابن أبي زيد مُنكر للكرامات جملة . ثم لا يفوتنا بالطّبع أن نتوقف عند هذه الدنانير المُشار إليها . فهي ولا شكّ داخلّة في إطار ما عُرف عن ابن أبي زيد من امتلاكه ثروات طائلة ومن سخاء كبير نجد صداه لدى كلّ من ترجم له⁽³⁹⁾ ، لكنّها قد تكون كذلك من صنف الوسائل التي رأى فقيها أنّها قد تزيد أكثر في إقناع زميله بسداد الرّأي الذي يُدافع عنه وقد تفتح عينيه على أدلّة جديدة قد يكون غفل عنها .

ماذا كتب الباقلاني في إطار قضيتنا ؟ تذكر المصادر التي تحدّثت عن هذا الموضوع أنّ الباقلاني وضع تأليفا يُثبت فيه الكرامات ويؤكد أن ابن أبي زيد كذلك لا ينفيها ، ونكتشف عند العقباني أنّ هذا التّأليف سمّاه « الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء »⁽⁴⁰⁾ ، وبأطلاعنّا على ما هو منشور حاليا من مؤلّفات الباقلاني نجد له كتابا

(37) هو كتاب « الانتصار لصحة نقل القرآن والردّ على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان » .

أنظر مقدّمة أحمد صقر لكتاب « الإعجاز للباقلاني » ، مصر 1954 ، ص 44 ، رقم 4 .

(38) الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 .

(39) أنظر مثلا : ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 113 .

(40) أعلاه ، هامش رقم 38 .

م عنوان « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والتارنجات » (41) فليس خطأ أن نعتقد أنه هو الكتاب الذي يقصده العقباني .

غير أنه بطلاغنا على قائمة كتب الباقلاني كما أخصتها بعض الأبحاث المعاصرة نجد ذكر الكتابين تدلّ العناوين فيهما على اتصال بموضوعنا وهما : كتاب « البيان » هذا من ناحية (42) ، وكتاب آخر بعنوان « الكرامات » من ناحية ثانية (43) . ثم وعند تصفّحنا للمقدمة التي وضعها الباقلاني لكتابه « البيان » نجده يقول : « وقد كان بعض أصحابنا المغاربة ذكر لنا من إنكار شيخنا أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله (44) لذلك (أي للكرامات) ما لم يثبت عنه عندنا ولم يحكه الراوي لنا في لفظه (أي لفظ ابن أبي زيد فيما أعتقد) وسماعه (أي سماع الراوي) ... » ثم يضيف « وقد كنّا أملينا منذ سنين كلاما في هذا الباب ... وذكر لنا أنه انتسخ منه بالحرم ، حماه الله وحرسه ، وظننّا اكتفاء أصحابنا من أهل تلك الديار وغيره — أيدهم الله — بذلك . والآن فقد عرفنا ما وصفتموه من شدة الحاجة إلى شرح القول في فصول هذا الباب وذكر العمل منه على إيجاز واختصار ، ونحن بعون الله وحوله وكرمه مجيبون لكم إلى ما سألتم وقائلون فيه قولاً بليغاً مُقنعاً... » (45) ، فهناك إذن تأليف أوّل صدر عن الباقلاني و« كتاب البيان » هو تأليف ثان ، وهناك بحث أوّل في القضية لم يكف ، والبيان هو بحث ثان ظهر « لشدة الحاجة إلى شرح القول » في الموضوع . كما يُفهم مما أوردناه أن الباقلاني سار في التّأليف الأوّل على مقتضى رواية أولى للأحداث وها هو الآن « تثبّت » له أمور أخرى لا شك أنّها وليدة رواية ثانية .

فبالإمكان أن نعتقد أن الكتاب الأوّل — الذي قد يكون هو « كتاب الكرامات » الذي أشرنا إليه — ألّف نزولاً عند رغبة البعثة التي تحوّلت من القيروان إلى بغداد في أربعين يوماً حاملة دفاعاً عن مواقف الصّقليّ ، ثم كان ردّ فعل ابن أبي زيد الذي انتظر رسوله سنة كاملة ، ليتحصّل هو الآخر على تأليف في الموضوع ، فكان « كتاب

(41) صدر ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد بتصحيح الأب ر. ج. كارني R.J. Mc

Carthy بيروت 1958 .

(42) أنظر مقدمة كتاب إعجاز القرآن لمُحقّقه أحمد صقر ، ص 48 ، رقم 5 .

(43) نفسه ، ص 54 ، رقم 38 . وقد ذكر عياض أن للباقلاني كتاب « المعجزات » وكتاب

« الكرامات » وقد وردا منفصلين عن بعضهما . أنظر : المدارك ، ص 601 .

(44) هل كان ابن أبي زيد قد توفّي أثناء ذلك .

(45) الباقلاني ، البيان ، ص 5 .

البيان « الذي تأوّل كلام ابن أبي زيد وأخرجه مخارج تليق به كما ذكر العقباني ، وكأنّ الباقلاني يستدرك موقفاً أوّل ظهر منه ، لكنّه استدراك لا يُغيّر من جوهر موقفه في موضوع الكرامات بقدر ما يعتني بإبراز مكانة ابن أبي زيد وقيّمته .

(2) تدخّل المكيّين : لقد أشار الباقلاني في الأسطر التي أوردناها من مقدّمته «لكتاب البيان» أنّ كتابه الأوّل قد انتسخ منه بالحرم . وبالحرم كان يوجد مجاورون وعلماء كثيرون من ذوي الانتماءات المختلفة . فهناك الفقهاء والمتكلّمون والمتصوّفة وغيرهم . ونحن نعتقد أنّ ذلك الانتساخ كان ولا شكّ من طرف الصوفيّة لأنّنا افترضنا أنّ الكتاب المقصود كان منحازاً لوجهة نظر زميلهم الصقّلي .

وشيوخ الصوفيّة بالحرم آنذاك ، بإجماع كل الكتب ، هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن جهضم الهمداني (ت 414 هـ/ 1023 م) (46) . وقد كان لابن جهضم هذا تدخّل في قضيتنا . فقد ذكر عياض أنّه كان من الذين شتّعوا على ابن أبي زيد موقفه وهاجموه واضعين ضده مؤلّفات خاصّة (47) . غير أنّنا لا نعرف شيئاً عمّا كتبه ابن جهضم في هذا السياق . ونحن نعرف له كتاباً مشهوراً هو «كتاب الأنوار وبهجة الاسرار» ذكر ابن خير الإشبيلي (502 هـ/ 1108 م — 575 هـ/ 1179 م) أنّه في أخبار الصالحين (48) . فلعّله هو الكتاب المقصود ، خاصّة وأنّ عنوانه ملفت للانتباه إذ فيه تشابه كبير مع «الأنوار» للصقّلي .

(3) المشاركة الأندلسيّة : عرفت الأندلس امتداداً كلياً للتّقاش الذي دار في القيروان حول هذا الموضوع ، بل إنّ التّقاش فيها تجاوز حدّاً لم يبلغه في القيروان ذاتها . فظهر فيها هي الأخرى شقان متقابلان أحدهما يقف موقف ابن أبي زيد والآخر يرفضه ويتعصّب للمتصوّفة وكراماتهم . وقد ذكرت لنا المصادر أبرز الأعلام في هذه القضية وهم : أبو بكر محمد بن موهب القبري المتوفى سنة 406 هـ/ 1015 م (49) ، من ناحية ، والشيخ أبو جعفر أحمد بن عون الله المتوفى سنة 378 هـ/ 988 م (50) .

(46) الزركلي ، الأعلام ، V ، ص 118-119 .

(47) المدارك ، III-IV ، ص 495 .

(48) ابن خير ، فهرسة ، ط. 2 ، بيروت 1979 ، ص 295 .

(49) أنظر حوله : عياض ، المدارك ، III-IV ، ص 674-676 .

(50) أنظر حول ابن عون الله : ابن الفرسي ، تاريخ علماء الأندلس ، عزّت العطار ، رقم 183 .

وتلميذه أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي المتوفى سنة 429 هـ/1037 م من ناحية ثانية⁽⁵¹⁾.

لقد ذكر عياض أن ابن موهب هذا كان تلميذا لأبي زيد ومن كبار المختصين به والحاقلين لمؤلفاته ، وهو من الذين وضعوا شرحا لكتاب «الرسالة» الذي ألفه شيخه . كما ألف في ميدان العقائد مؤلفات ذكر عياض أنها كثيرة⁽⁵²⁾، والخوض في ميدان العقائد ، كما هو معروف ، أمر تجنبه الأندلسيون كثيرا . وقد صور لنا عياض الميولات العلمية لهذا الشخص في عبارات لها وزن كبير لا فقط لتصوير المناخ العلمي الذي كان سائدا بالأندلس أواخر العهد الأموي ، بل كذلك في الوقوف على ما كان يتجاذب عياضا نفسه من تفكير إزاء الميولات العلمية لأهل عصره ، أي في العصر المرابطي . فقد ذكر عياض أن أبا بكر بن موهب كان «تعلقه بهذه العلوم النظرية الغربية بالأندلس مشوؤما عند كثير من الفقهاء بقرطبة سيما من لم يتعلق منهم من العلم بغير الفقه ورواية الحديث ولم يحضر في شيء من النظر»⁽⁵³⁾. وهكذا نلاحظ أن العلم عند عياض ليس فقط معرفة الفقه ورواية الحديث بل كذلك نظر أي تفكير ، وابن موهب كان من رجال النظر . غير أن المطلع على الحياة الفكرية والعلمية بالأندلس في تلك العصور يلاحظ أن أمثال أبي بكر هذا كانوا قلة . وأن الفقه السائد مثلا كان فقه المسائل وحفظ الرأي أي فقه بعيد كل البعد عن النظر . لذلك كان أمثال ابن موهب في شبه عزلة ، وكانت آراؤهم ثلاقي معارضة قوية كلما وقع التعبير عنها وهو ما وقع في هذه القضية .

فابن موهب تقيص رأي شيخه ابن أبي زيد ، ووقف ضد الكرامات أو ضد الغلو فيها فتصدى له من كان يرى عكس ذلك ، أي من كان يرى موقفا مشابها لموقف الصقلي . يقول عياض مصورا الوضع : « وكان ابن عون الله شيخ المحدثين في طائفة من أصحابه ، منهم أبو عمر الطلمنكي تلميذه ، قد أغروا به فجرت بينه وبينهم قصص ومجاذبات في مسألة الكرامات ، فإن ابن موهب كان يذهب فيها مذهب شيخه أبي

(51) وأنظر حول الطلمنكي : عياض ، المدارك ، III-IV ، ص 749 ؛ كذلك : عمر بن حمادي «قضية أبي عمر الطلمنكي» . مجلة دراسات أندلسية (تونس) ، عدد 3 ديسمبر 1989 ، ص 5-21 .

(52) عياض ، نفس المصدر ، ص 675 .

(53) نفس الإحالة .

محمد بن أبي زيد رحمه الله في إنكار العلو فيها ، وكان أولئك يجوزونها ويسعون في رواية أشياء كثيرة منها» (54).

فابن عون الله ، الذي يصفه عياض بشيخ المحدثين ، وتلميذه أبو عمر الظلمنكي ، كانا إذن بقودان المجموعة التي تُثبت الكرامات ولا تُمانع في العلو فيها . والمعلومات قليلة جدًا حول ابن عون الله هذا (55)، لكن ما يتوفر حوله يُبين لنا أنه تتلمذ على أحد كبار الصوفية بالمشرق وهو أبو سعيد بن الأعرابي (ت 341 هـ/ 953 م) شيخ الصوفية بالحرم في عصره . وتلميذ أحد مشاهير الصوفية وكبارها ممن كان لهم التأثير الكبير في التصوف المغربي وهو أبو القاسم الحنيد (ت 298 هـ/ 910 م) (56). لكن رغم ذلك نحن نجهل تمامًا مكانة ابن عون الله وتلميذه الظلمنكي ضمن المتصوفة عامة ومتصوفة المغرب خاصة ، رغم أن بعض الكتب المتأخرة تؤنهما مكانة مرموقة في هذا الميدان ، وتجعل منهما رجلين من رجال سلسلة أحد كبار المتصوفة المغاربة الأندلسيين وهو أبو العباس بن العريف (ت 356 هـ/ 1088 م) (57). غير أن هذه المكانة لا نجد لها أي أثر في مصادرنا القريبة من حياة الشيخين .

فابن الفرضي (ت 403 هـ/ 1013 م)، الذي عرف ابن عون الله وتلمذ عليه وأعطانا الترجمة الوحيدة التي نمتلكها له ، لا يذكر سوى أنه «كان شيخًا صالحًا صدوقًا صارما في السنة مُتشدداً على أهل البدع وكان لهجا بهذا النوع صبوراً على الأذى فيه» (58).

(54) نفس المصدر ، ص 576 .

(55) لم أجد له سوى الترجمة المذكورة أعلاه (هامش رقم 50) وقد نقلها حرفياً مخلوفاً في شجرة النور ، رقم 250 ، مع خطأ في تاريخ وفاته .

(56) أنظر حول ابن الأعرابي : الزركلي ، أعلام ، I ، ص 199 ؛ وحول الحنيد، EI², T II, P 614-615, «Al-Djunayd» (par A.J. Arberry).

(57) أنظر : العباس بن إبراهيم ، الإعلام بمن حلّ مراكش ، ج II ، الرباط 1974 ، ص 19 . وقد ذكر فيها أن ابن العريف صاحب « جماعة من الأئمة من علماء الأمة ، منهم الإمام أبو بكر عبد الباقي بن برال الحجاري ونسب منه وروى عنه ، وصحب أبو بكر هذا جماعة من الجلة أقدمهم في الطريق قدما وأوضحهم في الزهد والعادة أمما ، الإمام أبو عمر بن محمد بن عبد الله الظلمنكي ، فخر بصحته أقرانه وبأهلى برؤيته وروايته زمانه ، وكان أبو عمر هذا قد رحل ورجال ، ونقي أعلام الرجال ، واعتمد منهم في الطريق والتحقيق على أبي عمر أحمد بن عون الله فلازمه مدة حياته ... ثم تواصل مع رجال السلسلة حتى الحسن البصري ثم الصحابة .

(58) أعلاه ، إحالة رقم 50 .

أما الظلمنكي ، فإنّ عياضا الذي يمدّنا بأطول ترجمة حوله ، لا يذكر في شأنه سوى أنّه «كان من الفضلاء الصالحين» وأنّ «فضائله جمّة أكثر من أن تحصى»⁽⁵⁹⁾.

والذي يفهم من كلام عياض هو أنّ المسألة أظهرت التباين الواضح بين منهجين في التفكير والرؤية : منهج العلماء الذين مالوا إلى النظر وبالتالي رفضوا الغلو في الكرامات ، ومنهج من كانوا بعيدين عن النظر ، وبالتالي يعتمدون الثقل أساسا — فدافعوا وبتعصّب ، عن هذه الكرامات . وفي تصويره لهذا الوضع ذكر لنا عياض أسماء بعض من كانوا يؤيدون ابن موهب القبري في رأيه ، وهما خاصة أبو محمد الأصيلي كبير علماء قرطبة آنذاك⁽⁶⁰⁾ (ت 392 هـ/1002 م) وأبو العباس ابن ذكوان كبير قضاة قرطبة (ت : 413 هـ/1022 م) الذي ذكر في شأنه أنّه كان في مرتبة الخليفة هيبة⁽⁶¹⁾. ونحن نورد ما يذكره عياض نظرا إلى أهميّة العبارات التي يستعملها. يقول عياض : «وكان الأصيلي وابن ذكوان في طائفة من نحارير العلماء في حزب القبري وجماعة الفقهاء والمحدّثين في الحزب الآخر...»⁽⁶²⁾ فهو يفرق بين «نحارير العلماء» من ناحية و«جماعة الفقهاء والمحدّثين» من ناحية ثانية ، ويستعمل عبارة «حزب» التي من معانيها الأولى : الاجتماع والتلاقي حول أفكار معينة⁽⁶³⁾.

غير أنّ المسألة اتّسع نطاقها وتجاوزت حدود المناقشة الشفاهيّة أو الكتابيّة لتأخذ بعدا آخر لتصل الشارع على ما يبدو . فقد تحدّث عياض عن اندلاع فتن بسبب هذه المواضيع أجبرت السّلطة ، وعلى رأسها آنذاك المنصور بن أبي عامر (حكم بين سنة 366 هـ/977 م — 392 هـ/1002 م) على التّدخل واتّخاذ إجراءات صارمة لإزاء الفريقين وصلت إلى حدّ الإبعاد والتّفني . يقول عياض : «فجرت بينهم في هذه المسائل فتن لا سيما عند موت ابن عون الله تداركها ابن أبي عامر . فسّير جماعة من الطّائفتين عن الأندلس إلى العدو وفيهم ابن القبري هذا مع طائفة من أضداده...»⁽⁶⁴⁾.

(59) المدارك ، IV-III ، ص 750 .

(60) نفس المصدر ، ص 642 .

(61) نفسه ، 662 .

(62) نفسه ، 676 .

(63) أنظر . EI2. TIII. «Hizb», p 530 (D.B. Mac Donald).

(64) عياض ، نفس المصدر ، ص 676 .

وما يقوله عياض هامّ لأنّه يُحدّد لنا زمن اندلاع هذه الفتن وهي سنة 378 هـ/988 م تاريخ وفاة ابن عون الله ، ويوحى لنا بالمناسبة التي مكّنت الشارع من المشاركة — على طريقته — في النقاش الجاري حول الكرامات والتي قد تكون مناسبة تشييع جنازة ابن عون الله . فمن الممكن أن نفترض أنّها كانت جنازة ضخمة صاحبها تظاهرات تبرّك كبيرة . فكُتِبَ الطّيقات مملوءة بأخبار شتى حول التعوش التي كانت تنكسر من شدّة الزّحام ، وسُعي النّاس إلى لمسها تبرّكاً، وحول الجنائز التي كانت لا تصل المقابر إلّا بشقّ الأنفس . فلا شكّ أنّ وفاة ابن عون الله وجنازته كانتا مناسبة للحديث أكثر عن الكرامات ، خاصّة منها تلك التي تظهر عند موت الأولياء والصالحين ، وهو ما يكون قد زاد في حدّة النقاش حولها وتسبّب في الفتن المُشار إليها ومن ثمة في تدخّل السّلطة .

هذا إذن إلى أيّ حدّ وصل النقاش في الأندلس حول موضوع الكرامات . وعنيّ عن القول إنّهُ في نفس الوقت وضع الكثيرون مؤلّفات خاصّة في الموضوع . ولكن احتفظت لنا المصادر فقط بأسماء من كانوا يُشَيِّنون الكرامات فذلك لأنّه الاتجاه الذي انتصر في النهاية . فلا شكّ أنّ الآخرين كتبوا كذلك ولكن في نفيها . فقد ذكر عياض في عداد الذين ردّوا على ابن أبي زيد في مسألة الكرامات شخصيتين أندلسيتين هما أبو عمر الطلمنكي المُشار إليه ، وأبو عبد الله بن شقّ الليل⁽⁶⁵⁾ . لكن ، ومن جديد ، تعترضنا مشكلة تقديم المعلومات بشكل تراكمي في مصادرنا . فنحن إن كنّا متأكّدين من أن ردّ الطلمنكي كان في خصم الأحداث المذكورة ، فإنّ ردّ ابن شقّ الليل لا يمكن أن يكون إلّا متأخراً بكثير عن هذه الأحداث . فالرجل من مواليد سنة 380 هـ/990 م ، وتوفّي سنة 455 هـ/1063 م⁽⁶⁶⁾ . وتدخّل ابن شقّ الليل غير مُستغرب فهو تلميذ أبي الحسن بن جبهضم ، وقد ذكر المترجمون أنّه كانت له « عناية بأصول الديانات وإظهار الكرامات... »⁽⁶⁷⁾ لكننا لا نعرف شيئاً حول اسم الكتاب أو الكتب التي ألفها في هذا الموضوع .

(65) عياض ، نفس المصدر ، ص 495 .

(66) ابن الفرضي ، تاريخ علماء الأندلس ، مدريد 1892 ، رقم 1758 .

(67) نفس الإحالة .

(III) أهمية هذه القضية:

أما النقاط الجوهرية في قضيتنا فإني أعتقد أنها تكمن في عدد من الجوانب المختلفة التي بالإمكان إبرازها حسب الزوايا التي ننظر منها إلى هذه القضية . فهناك جوانب أولى تبرز لنا عند النظر فيها من حيث نوعيتها ؛ وهناك جوانب ثانية تبرز عند النظر في دلالات بعض المبادرات التي صاحبها ، في حين تبرز جوانب ثالثة إذا ما توقفنا عند الإطار الذي تنزل فيه القضية ، وتبرز جوانب أخرى رابعة عند البحث في النتائج المتولدة عنها .

1) فمن حيث نوعيتها تكتسي هذه القضية أهمية أولى إذ هي تضعنا وجها لوجه أمام عقليات مختلفة تتصادم وتتصارع إزاء موضوع طالما شغل تفكير الإنسان العادي والعالم على حدّ السواء . فأمام عقلية تقبل « قلب الأعيان » ، ومشى الأشخاص على الماء أو في الهواء ، ورؤية الله في اليقظة ، وقفت عقلية تُنكر الكرامات أو على الأقل ترى عدم المبالغة فيها . فكان النقاش وكان انحياز العلماء إلى هذا الموقف أو إلى الآخر ، وكان التحمس وتحول البعض إلى بغداد ، في حين تجاوزت القضية حدود النقاش في الأندلس لحدث الاضطرابات . فنحن هنا ندخل روح العصر ونتوغل داخل عقلية أصحابه لنقف على مشاغلهم وعلى خصائص تفكيرهم وعلى ما كان يُحرّكهم ، وهي نقاط يُعطيها البحث التاريخي حاليًا عناية كبيرة . هذا فضلا عن أنّ الموضوع لازال قائما في الواقع على المستوى الاجتماعي . فما بالعهد من قدم حدثنا بعض الصحف عن العراقي البصير الذي يُعالج مرضاه باللمس⁽⁶⁸⁾، وهو ما يُذكر من كرامات كثير من المتصوفة القدامى .

2) أمّا من ناحية دلالة بعض المبادرات التي صاحبها القضية ، فهناك منها ما يأتي ليؤكد ظاهرتين على الأقلّ طبعنا تاريخ المغرب في فترة ما يُسمّى بالعصور الوسطى : ظاهرة أولى تتعلق بالروابط التي كانت قائمة بين مختلف مناطقه ، وظاهرة ثانية تتعلق بنظرته إلى المشرق .

ففيما يتعلّق بالروابط بين مختلف مناطق المغرب ، نذكر بأن المغرب آنذاك أي أواخر القرن 4 هـ/ 10 م يمتدّ من برقة شرقا إلى الأندلس ومناطق السنغال غربا .

(68) أنظر صحيفة «صباح الخير» (أسبوعية تونسية) بتاريخ الخميس 25 جانفي 1990 . ص

وهذه المنطقة الشاسعة يُسيطر عليها في الواقع قطبان رئيسيان : القيروان وقرطبة . لكن الصراع السياسي لم يهدأ أبداً بين العاصمتين وزاد حدة في الفترة التي تغنيا : القيروان دائرة في فلك الشيعة وقرطبة لم تحدّ قطّ عن السنّة . وكان يُسيطر عليها آنذاك الأمويون وحاجبهم المنصور بن أبي عامر . وقد آل الأمر إلى حروب بين الطرفين للسيطرة على مناطق المغرب الأقصى . فوصل بلّكين بن زيري إلى فاس ، وسيطر المنصور على الرّيف (69).

لكن رغم كل ما كان يُفرّق سياسياً وعسكرياً بين المنطقتين ، كانت كل الميادين الأخرى تقرّب بينهما : روابط عرقية وعلاقات اقتصادية ، وحركة تنقل بين السكان وخاصة تبادل ثقافي وفكري بينهما . وقد كفانا الأستاذ محمد الطالبي عناء تبيان ذلك في مقالات له عديدة (70) .

وهذه القضية تأتي لتؤكد عمق هذه التأثيرات وقوتها . فعلاقات التّلمذ قائمة رغم المحن السياسية ، والأندلسيون يؤمنون القيروان رغم أنها تابعة لدولة شيعية . فالطلمنكي والقيري المشاركان في القضية هما من تلاميذ ابن أبي زيد المباشرين ، وكتب الطبقات زاخرة بأسماء الأندلسيين الذين تتلمذوا بالقيروان ولم يتجاوزوها أحياناً كما نلاحظ أنّ ما كان يحدث بالقيروان يمتدّ إلى قرطبة . فلم يكد النقاش يندلع بالقيروان حول الكرامات حتى امتدّ لهيبه إلى قرطبة . وكان فيها أكثر حدة ممّا كان عليه بالقيروان ، وأصبح رأي ابن أبي زيد له أنصار ومناوئون إلى درجة التعصّب وخلق الاضطرابات . هذا إضافة إلى أنّ كل ما ذكرناه يُبين أنّ عطاء القيروان مازال متواصلاً آنذاك ، وهيمتها على توجهات الحياة الدّينية بالمغرب مازالت قائمة

أمّا فيما يتعلق بالنظرة إلى المشرق ، فإن هذه القضية تُضيف قرينة أخرى للدّلالة على أنّ المغرب كان لا يرى نفسه شيئاً أمام المشرق . فبقدر ما كان المشرق مُهملاً

(69) أنظر مثلاً E. Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne Musulmane, T.II, Paris 1950, p 259 et Sq.

(70) محمد الطالبي :

«Kairouan et le Malikisme Espagnol», Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Levi-Provençal, Paris 1962, pp 317-337;

كذلك «العلاقات بين إفريقية والأندلس في القرن الثالث الهجري» ، صدر ب : كراسات تونسبة Les Cahiers de Tunisie ، العدد 69-70 ، سنة 1970 ، ص 31-46 .

للمغرب وربما محققرا له ، فكان «بُصْدَر» له خاصّة اللاجئين السِّيَاسِيِّين أو الدعاة الطامعين أو علماء وفنانين لم يحدوا حظّهم بتلك النِّقَاع ففُتِحَتْ لهم أبواب التَّعَمِّ بالمغرب ، بقدر ما كانت نظرة المغاربة إلى المشرق نظرة إكبار وتبعية وربما استنصار للنفس كذلك .

فعندما احتدَّ التَّفَاش حول القضيّة لجأ بعضهم إلى الباقلاّني في بغداد . نعم ، لقد كان الباقلاّني عالما كبيرا ، اشتهر بذبه عن السّنة (71)، لكنّه لم يكن بأيّ حال من الأحوال ممثّلا لسلطة دينيّة عليا قادرة على البتّ نهائيا في قضيّة ما . كما أنّ تفوّقه العلمي لم يكن مطلقا في كلّ الميادين (72). ومهما كان هذا التّفوّق فإنّ المصادر تُشعرنا بأنّ ابن أبي زيد لم يكن بأقلّ شأنًا منه ، بل إنّ الباقلاّني نفسه يُقرّ له بالمكانة الرّفيعة ويصفه بـ«شيخه» (73)، وهي مكانة اعترف له بها كذلك في وقت من الأوقات كبيرا المالكيّة في عصرهما ابن مجاهد البصري (لم نعر على تاريخ وفاته) وأبو بكر الأبهري البغدادي (ت : 375 هـ/ 985 م) وكلاهما من شيوخ الباقلاّني وأساتذته . فابن مجاهد طُلب من ابن أبي زيد ، كتابة ، أن يُجيزه كتابي «المختصر» و«التّوادر» (74). أمّا الأبهري فقد أظهر فرحا كبيرا عندما وصله كتاب «الرّسالة» ، وذكر ابن ناجي أنّه «أشاع خبرها بين القاس وأثنى عليها وعلى مؤلّفها» (75) لكن رغم ذلك ألحّ المغاربة على الباقلاّني ليكتب في القضيّة ، ووجد ابن أبي زيد نفسه يتبع خطى منافسيه فلجأ إليه هو الآخر وطلب منه الكتابة في الموضوع .

3) ما هو الإطار الذي تُوضع فيه القضيّة ؟ بالإمكان أن نضع قضيّتنا هذه في أطر مختلف . فبني تدخل أولا في إطار العلاقة التي ربطت بين الفقهاء والمتصوّفة ، وتدخل كذلك في إطار المسار الذي عرفه التّصوّف خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة ، كما أنّها تدخل في إطار قضيّة المعجزات ومفهومها وإمكانية الناس الكرامة بها .

(71) أنظر مثلا ترجمته لدى عياض ، المصدر المذكور ، ص 585-602 .

(72) نجد في ترجمته عند عياض (الإحالة السّابقة) من قال : « كان صلاح القاضي أكثر من علمه » (أنظر : ص 587) . ، وهي جُملة قابلة لتأويلين .

(73) الباقلاّني ، كتاب البيان ، تصحيح ر.ج. كارثي R.J. Mc. Carthy ، بيروت 1958 ، ص 5 .

(74) عياض ؛ المصدر المذكور ، ص 477-478 .

(75) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 112 .

ففيما يتعلّق بالإطار الأوّل ، كنّا أشرنا في بداية هذا البحث إلى أنّ العلاقة كانت سيّئة في مجملها بين الفقهاء والمتصوّفة ، وهو أمر بالإمكان أن نفث عليه بوضوح عند مطالعة ما تقدّمه لنا المصادر حول رأي كل طرف في الآخر . فقد تعرّض مثلا الفقيه والمحدّث المشهور أبو الفرج بن الجوزي (ت 597 هـ/1200 م) ، في نوع من التلخيص المطوّل ، إلى كل ما كان يُعاب على الصوفيّة ، وهي أمور رأى ابن الجوزي أنّها من تلبّس إبليس عليهم فضّلوا وأضلّوا غيرهم .

ونحن نلاحظ أنّ أبرز ما كان يؤخذ عليه الصوفيّة هو جهلهم العلوم وابتعادهم عنها ، والعلم المقصود بالطبع ، هو معرفة الكتاب والسنة . فابن الجوزي يرى أنّ إبليس « صدّهم عن العلم وأراهم أنّ المقصود هو العمل . فلما أطفأ مصباح العلم عندهم تحبّطوا في الظلمات » (76). وهذا الرّأي عبّر عنه قبل ذلك أحد كبار المحدّثين وهو أبو سليمان الخطابي (ت 380 هـ/990 م) إذ ذكر في كتابه «العزلة»: «أهل التّصوّف والتّبطل فإنهم جهال لا يعلمون ومردة لا يتقادون قد ملك الشيطان قيادهم ، فهم والعلم على تضادّ وخلاف » (77) . ويرى أعداء الصوفيّة أنّ جهل هؤلاء بالعلم جعلهم يُخالفون صراحة قوانين الشريعة التي اتفق حولها علماء الأئمة وكأنهم - يقول ابن الجوزي - «اتكروا شريعة سمّوها بالتّصوّف وتركوا شريعة نبيهم محمد صلى الله عليه وسلّم» (78).

لهذا السّبب كان جمهور الفقهاء ورجال الحديث يحذرون المتصوّفة وينهون عن الاتّصال بهم وعن قراءة كتبهم ، ومواقف ابن حنبل مثلا في هذا المجال مشهورة ، وآل الأمر إلى أن رأى الفقهاء والمحدّثون في المتصوّفة جماعة من الحمقى الجهلة . ونحن نجد صدق هذه الصّورة في جملة من الأخبار التي تتناقلها المصادر ، منها مثلا ما يُروى عن الشافعي قوله : « لو أنّ رجلا تصوّف أوّل النهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحمق » أو قوله : « ما لزم أحد الصّوفيّة أربعين يوما فعاد عقله إليه أبدا » (79) .

في نفس الوقت كانت للمتصوّفة نظرتهم الخاصّة إلى الطّرف المقابل أي إلى الفقهاء والمحدّثين . فرأوا فيهم أناسا بعيدين عن الله ، لا يرفضون الإقبال على الدّنيا بكلّ

(76) ابن الجوزي ، تلبّس إبليس ، دار الجيل ، بيروت 1988 ، ص 225 .

(77) أنظر : قاسم السمرائي ، أربع رسائل في التّصوّف للقشيري ، مجلّة المجمع العلمي العراقي ، XVII ، 1969 ، ص 260 .

(78) ابن الجوزي ، للمصدر المذكور ، ص 395 .

(79) نفسه ، ص 465 .

متاعها ، يشتغلون بعلم الظاهر ويُهمِلون علم الباطن ، وهو العلم الحقيقي عندهم الذي « يقع في النفوس من ثمرات التَّعَبُّدِ »⁽⁸⁰⁾ ، منشغلون بما لا يُفَرِّههم بالفعل إلى الله . رُوِيَ عن بعض طلاب الحديث قال : « كنت أنزل رباط الصَّوْفِيَّة وأطلب الحديث في خفية بحيث لا يعلمون ، فسقطت الدَّوَاة يوما من كُفِّي فقال لي بعض الصَّوْفِيَّة : استر عورتك »⁽⁸¹⁾ ولا يَهَمُّ ما إذا كانت هذه الأخبار والأقوال صحيحة عندما تنسب إلى هذا الفقيه أو ذاك ، أو إلى هذا المتصوِّف أو ذاك ، فهي مثبتة في أهمِّ المصادر وتهدف إلى نشر صورة مُعينة حول هذه الفئة أو تلك وهذا هو الذي يَهْمُنَا .

أما الإطار الثاني الذي بالإمكان أن نضع فيه قضيتنا فهو كما ذكرنا إطار المسار الذي عرفه التَّصَوُّف خلال القرون الخمسة الأولى . ولا يمكننا بالطبع ، في إطار هذا البحث أن نقف على تفاصيل هذا المسار . بل سنكتفي ببعض الملاحظات . وقد نتساءل لماذا قلنا القرون الخمسة الأولى ، في حين أن قضيتنا طرحت في القرن الرَّابِع : إن ذلك يعود في الواقع إلى أهمِّية القرن الخامس في تاريخ التَّصَوُّف . فهو قرن « رسالة » القشيري (ت 465 هـ/ 1074 م) و« إحياء » الغزالي (450 هـ/ 1058 م — 505 هـ/ 1111 م) وهما العملان اللَّذان أوجدا نوعا من التَّصالِح بين التَّصَوُّف وخصومه : تصالِح بين التَّصَوُّف وقسم كبير من أهل السُّنَّة ، ثمَّ كان التَّصالِح بين الفقه والتَّصَوُّف ، وبين علم الكلام كما ضبطه الأشعري والتَّصَوُّف . فمع القشيري في رسالته ، والغزالي في إحيائه انصهر الفقه والكلام والتَّصَوُّف . لكن قبل ذلك سبقت إرهابات وأحداث كان لها الدَّور الكبير في التَّهيئة لذلك .

شيئا فشيئا مال بعض الفقهاء وقبلوا عدَّة مظاهر اختصَّ بها الصَّوْفِيَّة كحضور المجالس الخاصَّة والحلقات ، والتَّأثُّر بالسَّماع أو بمشاهدة ما كان يمرُّ على المتصوِّفة من أحوال . ويكفي أن نذكِّر هنا أنَّه بالنسبة إلى القيروان لنا ما يُؤكِّد حضور عدد من الفقهاء مجالس مسجد السَّبْت الذي اشتهر بآيواته للصَّوْفِيَّة⁽⁸²⁾ ، وذلك منذ القرن الثَّالث على الأقل ، وهو ما دفع بأحد الفقهاء المشهورين وهو يحيى بن عمر (ت 289 هـ/ 902

(80) نفسه ، ص 417 .

(81) نفس الإحالة .

(82) أنظر حول مسجد السَّبْت : البهلي النِّبال ، حقيقة التَّصَوُّف الإسلامي ، تونس 1965 ص

(م) إلى الكتابة نهياً عن ذلك⁽⁸³⁾ ، لكن الظاهرة تواصلت ، وفي القرن الرابع كان ابن أبي زيد نفسه يحضر هذا المسجد ومجالسه⁽⁸⁴⁾ .

في نفس الوقت كان عدد من الصوفية يؤكدون من ناحيتهم على التمسك بالكتاب والسنة ، وأن اختياراتهم قائمة على هذين الأصلين ، ونحن نلاحظ ذلك بوضوح خاصة في التصف الأول من القرن الثالث عند صنف من العلماء اتبع التصوف لكنه لم يهمل الفقه ، بل كان من كبار رجاله أحياناً . ويُعتبر الحارث المحاسبي (ت 243 هـ/ 857 م) رائد هذا الاتجاه . فقد ذكر السلمي (ت 412 هـ/ 1021 م) في «طبقات الصوفية» أن المحاسبي كان « من علماء مشائخ القوم (أي الصوفية) بعلوم الظاهر... »⁽⁸⁵⁾ ، ثم اتضح هذا الاتجاه على يد أبي القاسم الجنيد (ت 298 هـ/ 910 م)⁽⁸⁶⁾ . فقد كان الجنيد أحد أئمة الصوفية لكن كان كذلك فقيها ومفتياً ، وهو صاحب القولة المشهورة : « مذهبنا هذا مُقَيَّد بالكتاب والسنة ، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يُقْتَدَى به في مذهبنا وطريقتنا »⁽⁸⁷⁾ وقوله : « الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتضى أثر الرسول ﷺ واتبع سنته ولزم طريقته ، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه »⁽⁸⁸⁾ . ثم تواصل هذا الاتجاه واضحاً عند عدد من تلاميذ الحارث والجنيد ، كأبي بكر الشبلي المالكي (334 هـ/ 946 م) وأبي عمرو الزجاجي (960/348) .

في نفس الوقت كذلك كانت عدة أحداث تُقَرِّب بين الطائفتين . ف قضية مثل قضية الحلاج لعبت دوراً كبيراً في هذا المجال⁽⁸⁹⁾ . فالتطورات التي مرّت بها قضيته ومقتله سنة 309 هـ/ 922 م أبرزت مواقف متباينة في صفوف الفقهاء وكذلك في صفوف المتصوفة ، إذ تذكر المصادر أن بعض الفقهاء لم يروا قتله⁽⁹⁰⁾ ، في حين أن بعض

(83) محمد الطالبي ، تراجم أغلبية ، تونس 1968 ، ص 265 .

(84) أنظر : H.R. Idris, Bérberie, p. 694 .

(85) السلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق نورالدين شريه ، ط 1 ، القاهرة 1953 ، ص 56 .

وأنظر حول المحاسبي : (L. Massignon) EI1, TIII, «Muḥāsibī», p 747

(86) أنظر حول الجنيد : الإحالة رقم 56 .

(87) ابن كثير ، بداية ، XI ، ص 114 .

(88) السلمي ، المصدر المذكور ، ص 159 ، رقم 14 .

(89) أنظر : EI2, TIII, «al-Ḥallādj», pp 102-106 (L. Massignon-L. Gardet)

(90) نفس البحث ، ص 103 .

المتصوفة أنكروا عليه أحواله ورفضوا انتماءه إليهم⁽⁹¹⁾ . فبين فريق الفقهاء الذي لا يُعالي في التعصب ضد المتصوفة ، وفريق المتصوفة الذي لا يُعالي في التصوف ، الشقة قريبة وإمكانية التلاقي واردة .

ولئن كان اليون شاسعا بين قضية العلاج من ناحية وقضيتنا من ناحية أخرى إذ لا مجال للمقارنة بينهما بأي حال من الأحوال ، إلا أن قضيتنا هذه تدخل ضمن الأحداث التي كانت في انطلاقها مظهرًا من مظاهر العداوة بين الفقهاء والمتصوفة لكنها كانت كذلك ، وبفضل ما عرفته من تطورات ونتائج ، من القضايا التي ساهمت في التقريب شيئا ما بين وجهة نظر الطرفين .

إضافة إلى هذا تأخذ القضية مكانها في إطار آخر هو إطار النقاش حول موضوع المعجزات . فقد كان هناك نقاش قائم في هذا الموضوع منذ أن أعلن المعتزلة بصفة عامة عن آرائهم في القرآن وصدع بعضهم بأفكارهم حول أوجه الإعجاز فيه⁽⁹²⁾ . فقضية الكرامات تُضيف نقطة أخرى إلى هذا الملف : ملف الإعجاز والمعجزات ؛ ذلك أن الخلط قد يقع بين الكرامة والمعجزة . بل يرى بعضهم أن عمدة من أنكرها هو التباسها بالمعجزة⁽⁹³⁾ .

ونحن في الواقع لا يمكننا أن نحدد تاريخيًا متى بدأ النقاش حول قضية الكرامات ، ويبدو من المقبول أن نفترض أن الكرامات المنسوبة إلى عديد الصوفية من القدماء هي وليدة الخيال فيما بعد . بل إنه في حياة بعض المتصوفة نُسبت لهم أشياء لا علم لهم بها ، فيحكى عن رابعة العدوية مثلاً أنه قيل لها : « لِمَ لا تأذنين للناس يدخلون عليك ؟ قالت : وما أرجو من الناس ؟ إن أتوني حكوا عني ما لم أفعل ... يبلغني أنهم يقولون إنني أجِد الدَّارهم تحت مصلاي ، ويُطبخ لي القدر بغير نار ، ولو رأيت مثل هذا فرعت منه »⁽⁹⁴⁾ .

لكن من المؤكد أن النقاش حول الكرامات كان موجودا على الأقل في عصر العلاج ، أي في نهاية القرن الثالث الهجري . فقد كان النقاش حادًا على ما يبدو ، حول

(91) يقول السلمي (المصدر المذكور ، ص 307) : « والمشائخ في أمره مختلفون ، رده أكثر المشائخ ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التصوف » .

(92) أنظر مقال (G.E. Von Grunebaum) ، «I'djaz» ، T.III ، El2 .

(93) فتوى ابن العباس ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 389 .

(94) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، 482 .

كرامات الحلاج ، وتفطن الكثيرون في تبين أنها حيل وتمثيلات كان يُهيىء لها ويتعاون مع غيره في إنجازها⁽⁹⁵⁾ . لكن هذا لا يهتَمنا بالطبع بقدر ما يهتَمنا التأكيد على أن أسئلة كثيرة كانت ولا شك تُصاحب كل ذلك ، كالتساؤل حول مفهوم الكرامة ؟ وعند من تظهر ؟ وهل يمكن قبولها ؟ فإذا كان لا لماذا ؟ وإن كان نعم لماذا ؟ وما الفرق بينها وبين المعجزة عندئذ ؟ وهل هي اضطرارية تظهر عند المرء رغما عنه ، أم هي اختيارية له القدرة على تحقيقها متى شاء ؟ وأسئلة أخرى كثيرة جعلت الحديث في الكرامات مُرتبطا بالحديث في المعجزات والنُوء ، وهو موضوع تعرّضت له كل المدارس الكلامية ونطّرت إليه مؤلفات مختلفة ككتب العقائد والفرق وغيرها .

ما هي المواقف من الكرامات حتى عصر ابن أبي زيد ؟ إن البحث في ذلك يستدعي في الواقع أبحاثا معمّقة . لكن يبدو لي في شبه تأكيد تام أنه إلى عصر ابن أبي زيد كان الموقف الوحيد الواضح في رفضه للكرامات هو موقف المعتزلة إلى درجة أن أعداء ابن أبي زيد نفسه اتهموه باتباع آرائهم في هذا الموضوع⁽⁹⁶⁾ . ويبدو أن التعبير الواضح عن موقف المعتزلة في هذا الشأن موجود عند أبي علي الجبائي (235 هـ/850 م — 303 هـ/915 م) . فقد بيّن الأبحاث أنه كان يرفضها رفضا مطلقا ويرى أنها حيل ومخاريق⁽⁹⁷⁾ . والجبائي كان معاصرا للحلاج .

أما المواقف السّنية الرافضة للكرامات والتي تذكرها مصادرنا عند إثارة هذا الموضوع فتتمثل أساسا في موقفين لا يُذكر غيرهما في حلّ الحالات⁽⁹⁸⁾ . موقف الأستاذ ، والمقصود به هو أبو إسحاق الإسفرائيني (418 هـ/1027) ، وموقف أبي عبد الله الحليمي (338 هـ/950 م — 403 هـ/1012 م) ، وكلاهما من رجال الشافعية بالمشرق⁽⁹⁹⁾ . غير أننا نلاحظ أنهما متأخران قليلا عن ابن أبي زيد وهو ما يدفعني

(95) وضع ابن كثير في ترجمة الحلاج فصلا حاصلا بعنوان : «أشياء من حيل الحلاج» أنظر : البداية والنهاية ، XI ، ص 135-139 .

(96) أنظر فتوى العقابي ، الوشيري ، المصدر المذكور ، ص 392 .

(97) أنظر مقال : El2, T IV, «Karama», p 639-641 (L. Gardet) .

(98) أنظر شرح السيد السّد على المواقف لعبد الدين الإيجي . بدت . ص 578 ، المقصد التاسع .

(99) أنظر حول الإسفرائيني مقال : El2, IV, «al-Isfà'ini» p 112-113 (par W. Madelung) .

وحول الحليمي ، السّكي طقات الشافعية ، III ، ص 147 .

إلى الاعتقاد بأن موقفهما لم يظهر إلا نتيجة النقاش الذي أثاره موقف ابن أبي زيد في صفوف أهل السنة . كما أنه لا شيء يمنع من الاعتقاد بأنه خلال القرن الرابع ، وربما كان ذلك بسبب كل ما صاحب قضية الحلاج ، أخذت المواقف تتضح حول الكرامات : المعتزلة ، تبعاً لمنهجهم الواضح ، أقرّوا برفضها⁽¹⁰⁰⁾ — وأهل السنة كانوا بين حتى صدع ابن أبي زيد بعدم الغلو فيها وربما برفضها . فكان موقفه ذلك أوّل موقف سنّي واضح في القضية ، لكنّه موقف أثار ردود فعل مختلفة وهو ما جعله يُفضي إلى نتائج ذات أهمية كبيرة في إعتقادي .

(4) النتائج : إن التذكير بكلّ الملابس التي سبقت القضية والمواقف التي صاحبها أو تأخّرت عنها قليلاً ، يُبرز في نظري أنّها كانت نقطة تحوّل ومنعرجاً هاماً في تاريخ التفكير السنّي عامّة والمالكي خاصّة . فموقف ابن أبي زيد من الكرامات كان فيما اعتقد الموقف الذي دفع بأهل السنة والمالكية منهم إلى أن يوضّحوا نهائياً موقفهم منها وبالتالي من التّصوّف . فكتب الباقلاني بجوازها ، وجنّد شروطها ، وفرّق بينها وبين المعجزة ، وبينها وبين السّحر ومظاهر الشعوذة ، وهو الموقف الذي كان في نفس الوقت على ما يبدو لأحد كبار الشافعية المعاصرين للباقلاني وهو أبو بكر بن فورك (ت 406 هـ/ 1015 م) ، ثمّ للجويني بعدهما (ت 478 هـ/ 1085 م)⁽¹⁰¹⁾ .

وتقدّم لنا كتابات أهل السنة جملة من الأدلّة التي يراد بها تعليل قبول الكرامات⁽¹⁰²⁾ . منها أن لا دليل شرعي يقف ضدها ، ومنها أن القول بها هو اعتراف بالقدرة الإلهية غير المتناهية ، ومنها أن القرآن تعرّض لأحداث تؤيّد وقوعها . كما ورد في قصّة مريم ، وأهل الكهف ، وعرش سليمان ،⁽¹⁰³⁾ إضافة إلى أنّ الأخبار تُفيد وقوع شيء منها لبعض الصّحابة⁽¹⁰⁴⁾ .

غير أن كل هذه الأدلّة في نظري لا تُمثل سوى مُبررات لهذا القبول ، واعتقد أنه لو أراد أهل السنة لإيجاد مُبررات لموقف رافض للكرامات لوجودها كذلك وفي نفس

(100) أعلاه ، الإحالة رقم 97 .

(101) الوئشريسى ، المصدر المذكور ، ص 389 حيث الإشارة إلى رأي ابن فورك ؛ وص 391 حيث الإشارة إلى رأي الجويني .

(102) أنظر الوئشريسى ، المصدر المذكور ، ص 388-393 ، كذلك الإحالة 98 أعلاه .

(103) أنظر مقال EI2 ، «Karama» ، TIV (L. Gardet) ، p 640 .

(104) أنظر بعض هذه الأخبار عند ابن خلدون ، المقدّمة ، بيروت 1979 ، ص 192 .

المواطن التي استخرجوا منها المبررات المذكورة ، وهو ما فعله في الواقع عدد من الذين لا يقلون عن الباقلاني تمسكا بالسنة كابن حزم الظاهري (384 هـ/994 م — 456 هـ/1064 م)⁽¹⁰⁵⁾، وأبي الفرج بن الحوزي الحنبلي (ت 597 هـ/1200 م)⁽¹⁰⁶⁾ .

لذلك أرى أن القضية تُثير موضوعا هو البحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء قبول جمهور أهل السنة والمالكية خاصة منهم للكرامات . وهنا لا نملك سوى أن نُقدّم بعض الافتراضات لأن القضية عويصة وتتطلب البحث المطول . غير أنني أعتقد في هذا الصدد أن الباحث في هذا الموضوع لا يمكنه ألا يأخذ بعين الاعتبار عاملين رئيسيين : العامل الأول هو تيّار التصوّف وانتشاره ، وهي ظاهرة تتطلب التفسير بدورها ، ولا شك أن الظروف العامة : الاجتماعية والسياسية والدينية دخلا كبيرا فيها . أما العامل الثاني فيتمثل في الصراع السني الشيعي الذي كان على أشده آنذاك ، فَمَا سُمّي بالتحرك السني المضاد كان يتهيا للانطلاق . فالقادر بالله العباسي اعتلى الخلافة سنة 381 هـ/992 م وشرع في اتخاذ قرارات فيها استقلالية عن البويهيين ، ومحمود ابن سبكتكين شرع في توسعاته بخراسان سنة 387 هـ/997 م وهي توسعات وضعها تحت شعار السنة⁽¹⁰⁷⁾ ، وجند فقهاء السنة وعلى رأسهم الباقلاني أقلامهم لمعاوضة هذا التحرك ، فوضعوا المؤلفات المختلفة لمهاجمة الشيعة والدفاع عن الأفكار السنية⁽¹⁰⁸⁾ . لذلك قد يكون قبول أهل السنة والمالكية خاصة للكرامات داخل في إطار رؤية تُريد احتواء تيّار التصوّف وجعله إلى جانب السنة في خضم الصراع القائم ضد الشيعة خاصة وأنه تيار يُشبع ميولات شعبية لا شك فيها ومن صالح أهل السنة أن يكون التصوّف إذن معهم لا ضدهم .

لذلك تغلب التيار المُثبت للكرامات والمُحتضن للتصوّف . وقبل فيما بعد أن « كل ما ثبت معجزة في حق النبي ﷺ جاز أن يكون كرامة في حق الولي »⁽¹⁰⁹⁾ . مع

(105) أنظر : ابن حزم ، الفصل ، تصحيح عبد الرحمن خليفة ، ط 1 ، القاهرة 1348 هـ . ج 7 ص 2 وما بعدها .

(106) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، ص 477-487 .

(107) أنظر المقدمة التي وضعها H. Laoust لكتاب ابن بطّة : J. Laoust, *La Profession de Foi d'Ibn Batta*, Damas 1958 p XCII et Sq.

(108) كتب الباقلاني مثلا : « كشف الأسرار في الرد على الباطنية و » كتاب في إمامة بني العباس » أنظر : عياض ، المصدر المذكور ، ص 602 .

(109) فتوى العقباني ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392-393 .

التأكيد على ناحية أساسية وهي وجوب الكتمان فيها وعدم التبجح بإظهارها وهو شرط أكد عليه كبار الصوفية أنفسهم (110) .

ولم تمض بضعة سنوات حتى وقع تأويل موقف ابن أبي زيد في اتجاه التخفيف فحتى عياض وجد نفسه في موقف المدافع عن ابن أبي زيد والقول بأنه لم يُنكر الكرامات (111) . بل قيل كذلك أن ابن أبي زيد كتب « جزءاً » في إثباتها (112) ، وذكر بعضهم حول موقفه أنها « نادرة لها أسباب أوجبها التناظر الذي يقع بين العلماء » (113) . لكن الأكثر من ذلك هو أن ابن أبي زيد نفسه ، أصبح في كتب التراجم المتأخرة ، صاحب كرامات هو الآخر . فقد ذكر ابن ناجي بعض الخوارق التي تمت للشيخ في حياته ، وأكد ما كان يعتقد هو نفسه في كرامات ابن أبي زيد . فهو يقول مثلاً : « ما أتيت قبر الشيخ أبي محمد ودعوت الله عنده في شيء إلا جعل الله من أمري فيه فرجاً ومخرجاً » . أما إذا وصل القيروان وتقايس عن زيارة قبره فإنه يكون علي يقين أن مكروها ما سيحصل له (114) . /.

من نوادر ابن خروف القرطبي

من نوادره، قوله وقد حبس القاضي محبوباً له:

أقاضي المسلمين حكمت حكماً غداً ربه الزمان له عبوساً
سجنت على ذراهم ذا جمال ولم تسجنه إذ غصب الثؤوساً
[المجث]

مُثْلِي يُسْمَى أَدِيَا مِثْلِي يُسْمَى أَرِيَا
إِذَا وَجَدْتُ كَيِّا غَرَسْتُ فِيهِ قَضِيَا
وَلَا أَبَالِي خَصِيَا لَقِيْتُهُ أُمَّ جَدِيَا

ابن سعيد : الفصول الياقة ص 142

(110) أنظر الإحالة أعلاه رقم 103 ، خاصة ص 641 .

(111) عياض ، المصدر المذكور ، ص 475 و 676 .

(112) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 113 .

(113) عياض ، المصدر المذكور ، ص 495 .

(114) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 120 .

التأكيد على ناحية أساسية وهي وجوب الكتمان فيها وعدم التبجح بإظهارها وهو شرط أكد عليه كبار الصوفية أنفسهم (110) .

ولم تمض بضعة سنوات حتى وقع تأويل موقف ابن أبي زيد في اتجاه التخفيف فحتى عياض وجد نفسه في موقف المدافع عن ابن أبي زيد والقول بأنه لم يُنكر الكرامات (111) . بل قيل كذلك أن ابن أبي زيد كتب « جزءاً » في إثباتها (112) ، وذكر بعضهم حول موقفه أنها « نادرة لها أسباب أوجبها التناظر الذي يقع بين العلماء » (113) . لكن الأكثر من ذلك هو أن ابن أبي زيد نفسه ، أصبح في كتب التراجم المتأخرة ، صاحب كرامات هو الآخر . فقد ذكر ابن ناجي بعض الخوارق التي تمت للشيخ في حياته ، وأكد ما كان يعتقد هو نفسه في كرامات ابن أبي زيد . فهو يقول مثلاً : « ما أتيت قبر الشيخ أبي محمد ودعوت الله عنده في شيء إلا جعل الله من أمري فيه فرجاً ومخرجاً » . أما إذا وصل القيروان وتقايس عن زيارة قبره فإنه يكون علي يقين أن مكروها ما سيحصل له (114) . /.

من نوادر ابن خروف القرطبي

من نوادره، قوله وقد حبس القاضي محبوباً له:

أقاضي المسلميين حكمت حكماً
غداً ربه الزمان له عبوساً
سجنت على ذراهم ذا جمال
ولم تسجنه إذ غصب الثؤوساً
وأشدد له أبو بكر بن الصابوني الإشبيلي مستطراً:

مئلي يسمي أديباً
مئلي يسمي أريباً
إذا وجد كمي
غرت فيه قضيباً
ولأبالي خصي
لقيته أم جديتنا

ابن سعيد : الفصول الياقة ص 142

(110) أنظر الإحالة أعلاه رقم 103 ، خاصة ص 641 .

(111) عياض ، المصدر المذكور ، ص 475 و 676 .

(112) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 113 .

(113) عياض ، المصدر المذكور ، ص 495 .

(114) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 120 .

معارضات أخرى لابن سهل (1)

بقلم الأستاذ : علي العربي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

إن الغاية من هذه المقالة هو اطلاع قراء «دراسات أندلسية» على نماذج من معارضات بعض الشعراء لموشحة ابن سهل ومطلعها :

[رمل]

هَلْ دَرَى ظَنِّي أَلْجَمِي أَنْ قَدْ خَمِي قُلْتُ صَبَّ خَلَّةٌ غَسَّ مَكْنَسِي
فَهَبُوا فِي حَرٍّ وَخَفِيقٍ مِثْلَنَا لَعَنْتُ رِيحَ الصَّبَا بِالْقَسِي (2)

وهي موشحة « اكتملت فيها كل خصائص الموشحات الأندلسية الأصيلة من حيوية وروح شعبية ، وبساطة في التعبير والصور » (3) .

وتعتبر هذه الموشحة النموذج في هذا الفن : إذ جاراها كثير من الشعراء في التقديم والحديث وقد أحصى منها بعض الدارسين أكثر من خمسين موشحة (4) .

-
- (1) ابن سهل الإسرائيلي (1212/609 — 1248/646) أنظر محمد قوبعة : أشعار لابن سهل الإسرائيلي لم تنشر حوليات الجامعة التونسية من 1980. ع 19 . وكذلك ديوان ابن سهل ط. تونس 1985 ص 474 — 477 . ومحمد زكريا عناني : الموشحات الأندلسية (مسسة عالم المعرفة ع 31) ط. الكويت 1980 ص 158 وما بعدها ، وغير ذلك من المصادر والمراجع التي ذكرها عناني في كتابه المذكور .
 - (2) أنظر ديوان ابن سهل الإسرائيلي تحقيق محمد قوبعة ص 474-477 .
 - (3) عناني : الموشحات ... مرجع مذكور ص 160 .
 - (4) نفس المرجع ص 53 .

ولعل المعارضات التي سنذكرها لم يفع اعتبارها في العدد المذكور ، وهي لشعراء
نشروا إنتاجهم في جريدة الحاضرة⁽⁵⁾ ، وهم عمر بن أبي بكر ، ومحمد العروسي
السهيبي وعمر بن قدور الجزائري .

وسنعرف بكلّ شاعر ، ونذكر موشحته ونقدّم بعض الملاحظات حول كلّ موشحة .

عمر بن أبي بكر :

ولد عمر بن أبي بكر سنة 1840 م ، وتعلم بجامع الزيتونة ، وتخرّج منه ، ثم
عيّن موظفا بالوزارة الكبرى ، وسافر المرار العديدة للبقاء المقدسة لأداء فريضة الحج
، وتوفي سنة 1898 م .

نشر قرابة الثلاثين قصيدة في جريدة الحاضرة ، وتخصّص في رثاء العلماء ومدح
الأعيان ، أمّا بقية أشعاره فتندرج ضمن المعارضات والألغاز والتخميس والتشطير⁽⁶⁾ .

وشعره لا يخلو من تصنع واهتمام زائد بالتاريخ بالحروف أو حساب الجمل لا في
البيت الأخير كما جرت العادة فحسب ، وإنّما في وسط النص أيضا .

أما ألغازه فتتعلق ببعض وسائل النقل الجديدة أو الإشادة بالصحافة العربية في
تونس⁽⁷⁾ .

وقد نشر معارضتين لموشحة ابن سهل في الجريدة المذكورة ، ويبدو من خلالهما
أن الرجل مطلع على أجزاء الموشحة ومكوناتها من مطلع أو مذهب ، ومن أقوال وأبيات
وخرجة ، وهذا المستوى من الاطلاع ضروري لمحاذاة هذه الموشحة خاصة وأن شعراء
هذه الفترة يريدون إبراز مقدرتهم اللغوية عن طريق محاكاة بعض الشعراء في قصائدهم
وموشحاتهم ، بخلاف بعض الشعراء كأحمد شوقي الذي تعتبر المعارضة عنده قراءة
جديدة للتراث⁽⁸⁾ .

(5) أنظر صاحب هذه المقالة « الحاضرة أول جريدة وطنية في تونس » بحث مرقون — كلية
الآداب بتونس سنة 1984 .

(6) نفس المرجع ص 407 .

(7) أنظر الحاضرة ع 117 بتاريخ 28 أكتوبر 1890 وع 18 بتاريخ 4 نوفمبر 1890 .

(8) محمد الهادي الطرابلسي : خصائص الأسلوب في الشوقيات ص 262 . ط تونس 1981 .

ولابد من الإشارة إلى أن المعارضة تقوم في حقيقتها « على الاشتراك في البحر والقافية مع النزعة إلى الاشتراك في الغرض بين القصيدتين » (9).

وهؤلاء الشعراء يقدمون قصائدهم على أنها معارضة لهذا الشاعر أو ذاك ، أو يذكرون اسم الشاعر الذي ينسجون على منواله موشحاتهم في ثنايا أعمالهم الأدبية أو يبنون معارضتهم مطلعا وأقفالا وأبياتا على غرار موشحة ابن سهل ، وكل هذه الإشارات لا تترك محالا للشك في أن هذه الموشحة أو تلك هي من باب المعارضات ، وهو ما فعله هؤلاء الشعراء موضوع هذه المقالة وخاصة عمر بن أبي بكر .

فلننظر في موشحته كل على حدة ، إذ لا بد أن يكون بينهما بعض الفروق ، ولا يمكن أن تكون الواحدة نسخة طبق الأصل للأخرى ، وإذا كانت موشحة ابن سهل (10) معروفة لدى القراء والمهتمين بالموشحات خاصة ، فإن موشحة ابن أبي بكر غير معروفة ، ولهذا السبب نذكرها بكاملها .

[رمل]

أُبْرِزْتُ بِذُرَا تَعَالَى وَسَمَا وَتَجَلَّتْ فِي الْجَمَارِ الْأَقْدَسِ
فَكَسَتْ بِالْحُسْنِ أَرْضًا وَسَمَا وَاسْتَوَتْ فَوْقَ سِنَابِ السُّنْدُسِ

غَاذَةً فِيسَى وَجَنَّتْهَا جَنَانُ زَوْضَةُ الْوَرْدِ وَصَنَعُ الْجُنَانِ
وَبَطَّرَسَ الصَّدْعَ مِنْهَا آيَانُ طَاعَةُ اللَّيْلِ وَاشْرَاقَ النَّهَارِ
وَبَاغَلَى صَدْرَهَا أَعْجُوبَتَانُ حَبْلَةُ الرُّمَادِ فِي أَرْضِ النُّضَارِ

دَأْبَهَا ضَرْبُ رِقَابِ التَّدْمَا بِسَيُوفٍ مِنْ عُيُوسِ النَّرْحَسِ
وَمَتَاهَا فِي الْوَرَى سَفْكُ الدَّمَا أَيْتَمًا حَلْتُ وَقَتْلُ الْأَنْفَسِ

تُعْرَهَا يَنْ شُمُولِ وَأَقْبَاخِ قَدْ حَكَى التَّسْبِيْمَ فِي دَارِ النَّعِيمِ
جَلَّتْهَا شُمْنَا بَدَتْ رَادَ الصَّيَاخِ تُذْهِلُ الْأَلْيَابَ بِالْوَحْهِ الْوَسِيمِ
أَوْ غَرَا قَدْ غَرَا جُنْدُ الْمَلَاخِ يَلْحَاطُ أُنْهَمَتْ قَلْبِي الْكَلِيمِ

(9) المصدر نفسه ص 240 .

(10) نعتد ط تونس المذكورة في التعليق الثاني أعلاه .

لَيْتَهَا رَقَتْ لِحَالِي عِنْدَمَا جِئْتُ أَشْكُو فِي هَوَاهَا فَلَسِي
إِنْ مَنْ كَانَ كَمِثْلِي مُعْدَمَا يَرْضِي صَلَاحًا وَلَوْ بِالسُّدْسِ

أَيُّهَا الْعَدَالُ كُفُّوا عَذْلَكُمْ فَمَيَّانَ الْحُبِّ لَأَقَى مَقْتَلِي
وَأَبْدَلُوا نَجْوِي سَرِيعًا عَذْلَكُمْ إِنَّ هَجَرَ الْحُبِّ سَاقِ الْمَقْتِ لِي
وَإِذَا أَخَرُ مُتْمُونَسِي طَوْلَكُمْ فَأَنَا يَمُنْتُ أَبْوَابَ عَلِي

مُنِيَّةِ الْأَبَابِ تَاجَ الْكُرْمَا وَاحِدِ الدُّفْرِ زَكِيَّ النَّفْسِ
أَسَدِ الْعَنَابِ وَمُرْدِي الْعَرَامَا يَأْلَهُ مِنْ ضَيْعَتِهِمْ مُفْتَرِسِ

مَلِكٌ قَدْ حَارَتْ الْأَفْكَارُ فِي وَصْفِهِ الْمَرْفُوعِ بِالْفِعْلِ الْجَمِيلِ
كُلُّ صَمَّانٍ لَدَيْهِ يَشْتَفِي مِنْ قُنُونِ جَادَهَا الْبَاغِ الطَّوِيلِ
أَعْجَزَ الْكُلِّ يَخْلُقُ لَا تَفِي بِسَنَاهَا الْخُلُقِ جِيلًا بَعْدَ جِيلِ

فَاسْأَلِ الدُّرَّ الَّذِي قَدْ نَظَمَا وَتَرَى بِالنَّدَى بِالنَّفْسِ
وَاسْأَلِ السَّيْرَ الَّذِي قَدْ كَتَمَا فِي بَطُونِ الْكُتُبِ وَافْتَهَمَ تَرَأْسِ

طَوَّقَ الْحَضْرَاءُ عِقْدًا مِنْ وَقَاز حُسْنُهُ الدُّرِّيَّ بَادِي الْإِتِّسَامِ
وَسَقَى أَحْشَاءَهَا كَأْسَ الْعُقَاز طَعْمُهُ الْمَغْسُولُ بَرْدًا وَسَلَامِ
وَحَبَا أَبْنَاءَهَا تَاجَ الْفَحَاز فَعَدَّتْ كَالْبَذْرِ وَأَفَاهُ الثَّمَامِ

صَائِلُ الرُّحْمَانِ مَا قَدْ حَتَمَا شَهْرَ صَوْمٍ يَقْبُولُ مُؤْنِسِ
فَقَلَاهُ الْعَيْدُ يَشْدُو مُعْلِمَا بِهَيَّاءٍ يَسْرُدْرِي بِالْحُسْنِ (11)

فهذه الموشحة تتركب من ستة أفعال باعتبار المطلع والخرجة ، ومن خمسة أبيات ، فهي من الموشحات التامة .

(11) الحاضرة ع 95 بتاريخ 27 ماي 1890

والقفل كما عرّفه ابن سناء الملك « أجزاء مؤلفة يلزم أن يكون كل قفل منها متّفقا مع بقيتها في وزنها وقوافيها وعدد أجزائها » (12) .

وعرّف ابن سناء الملك البيت بأنّه : « أجزاء مؤلفة مفردة أو مركبة يلزم في كلّ بيت منها أن يكون متّفقا مع بقية أبيات الموشح في وزنها وعدد أجزائها لا في قوافيها ، بل يحسن أن تكون قوافي كل بيت منها مخالفة لقوافي البيت الآخر » (13) .

وقد سار ابن أبي بكر على هذا المنوال فأنتهى موشحته بخرجة وهي « عبارة عن القفل الأخير من الموشح » (14) . ولئن كان ابن سناء الملك ، وهو المقنن للموشحات يرى أن الخرجة تكون يجاجية سخيّة ومن ألفاظ العامة ، فإنّ ابن أبي بكر جاء بها عربيّة ، لأن صاحب دار المطراز يرى أن تكون عربية فصيحة « إن كان موشح مدح وذُكر المدح في الخرجة » (15) . ولكن ابن أبي بكر لم يذكره تصرّحا .

نلاحظ من الناحية الشكلية تقاربا في البناء المعماري للموشحين ، فإذا تجاوزنا مستوى الأغراض وجدنا موشحة ابن أبي بكر تحتوي على الغزل والوصف والمديح ، وليس المدح بغريب على فن الموشحات فقد كانت « في أول الأمر وقفا على الغناء فكانت تعالج موضوعات الغزل والخمريات ووصف الطبيعة ، وما لبثت أن صارت وسيلة للتكسّب (...) وكانت موشحات المدح في كثير من الأحوال تبدأ بداية غنائية تتضمن الغزل أو وصف الخمر أو ما أشبه ذلك من الأغراض ثم تنتقل إلى المدح » (16) .

ولئن كانت موشحة ابن سهل غزليّة فيها وصف للمحبوبة وتأثير جمالها في نفس المحبوب وبثّ المشاعر الوجدانية بصفة عامّة ، فإن ابن أبي بكر قد تغنّى بجمال المحبوبة فبدأ بوصف محاسنها ، وتأثير هذه المحاسن في نفسه ، ثم استعطف المحبوبة حتى ترقّ لحاله وأخيرا الرّد على العذال واللائمين .

(12) دار الطراز ص 25 تحقيق جودت الركابي ط دمشق 1949/1368 .

(13) نفس المصدر ص 25-26 .

(14) نفس المصدر ص 30 .

(15) المصدر السابق ص 31 .

(16) مصطفى عوض الكريم : الموشحات والأزجال ص 18 . ط مصر 1965 .

وعندما ينتهي من هذه المرحلة الغزلية ينتقل إلى مدح علي باي⁽¹⁷⁾ ، ويهينه بعيد
الفطر ، ومدحه لا يخرج عن المعاني التقليدية من كرم وحسن أخلاق وشجاعة ، إلّا
أنّه أشار إلى بعض المعاني الجديدة كحب الوطن ورغبة الباي في رفع شأن وطنه وإبراز
منزلته .

وقد بدت المرحلة الأولى من هذه الموشحة متينة النسيج محكمة التركيب ، مع
أن هذا الغزل كباقي الموشحات « لا يعكس لنا صدقا عاطفيا ولا تحس فيه بلوعة
المشاعر وعمق الأحاسيس »⁽¹⁸⁾ .

بيد أن هذه الموشحة لا تخلو من طرافة خاصة في قسمها الأول كما أنّ صاحبها
قد حاكى إلى حد بعيد موشحة ابن سهل ، وهما يتفقان في الغزل ويفترقان في المدح
، وقد رأينا أنّه يجوز لدى المنظرين لهذا الفن أن تكون الموشحة مدحية ، وفي قسم
الغزل نلاحظ الاتفاق في كثير من المعاني كوصف الشعر والوجه والخدين والعينين
، ولكن ابن أبي بكر تفرّد بوصف النهدين أو الأعجوبتين ، غير أن ابن سهل أبرز حرقته
وتأثير المحبوبة في نفسه ولوعته أكثر من ابن أبي بكر . وتتردّد في موشحته ألفاظ
ابن سهل كالبدن والوجنة والورد والثغر والعيون واللباحظ ، وحين يقول ابن سهل :

[رمل]

أَيُّهَا الْآخِذُ قَلْبِي مُغْتَمًا اجْعَلِ الْوَصْلَ مَكَانَ الْخُمْسِ

يأتي ابن أبي بكر بهذا البيت :

[رمل]

إِنْ مَنْ كَانَ كَمِثْلِي مُغْدِمًا يَرْتَضِي صَلْحًا وَلَوْ بِالسُّدُسِ

يبدو أن الشاعر التونسي قد جرى ابن سهل في موشحته شكلا ، أمّا المضمون
فقد حاذاه وإن إلى حدّ ، وإذا سائرنا دارسي الموشحات قلنا إن ابن أبي بكر قد عاد
بالموشحة إلى عهد الانحلال والضعف ، وهو توجه الوشاحين إلى المدح والتكسب
بأشعارهم .

(17) تولى العرش الحسيني من سنة 1882 إلى سنة 1902 . أنظر محمد الصالح مزالي : الوراثة على

العرش الحسيني ص 38-39 طه تونس 1969 .

(18) عناني : الموشحات ... ص 51 .

ويعود ابن أبي بكر إلى معارضة ابن سهل مرة ثانية محافظا على أجزاء الموشحة ومكوناتها كما رأينا في الموشحة الأولى دون أن يعود إلى المدح لكنه يدخل عنصرا جديدا في الخرجة وهو التأريخ بالحروف :

وهذا نص الموشحة :
 زَاخَةُ الرَّاحِ فَمَا حَلَّ فَمَا أَوْهَمَى إِلَّا أَرْدَى بِالْأَكْثَرِ
 كَيْفَ لَا وَالْبَذْرِ فِي جَوْ السَّمَاءِ مِنْهُ قَدْ رَامَ حُدُورَ الْخُنْثَى

قَدْ رَوَيْتَا النِّظْمَ عَنْ تِلْكَ السُّدُورِ وَخَوَيْتَا النُّثْرَ مِنْ تِلْكَ الْبَنَانِ
 وَأَجَلْنَا الْفِكْرَ فِي ذَاكَ الْحُورِ فَوَجَدْنَا جُسَدَهُ الْحُورِ الْجِسَانِ
 أَغْضَرْتَ أَوْصَافَهُ نَوْعَ الْبَشَرِ مُذْ تَجَلَّى بَيْنِي كَالْخَيْرَانِ

لَيْتَنِي عِنْدَ أَرَى حَوْلَ الْجَمَى كَيْفَ أَتَادِي عَبْدَنَا لَا تَبَاسِ
 إِنْ مَنِ أَمَّ الْخَنَابَ الْأَكْرَمَا بَاتَ فِي ظِلِّ ظَلِيلِ مُؤَسِّسِ

حَلَّ لَوْمَ اللَّوْمِ صَاحِبِي وَالْمُجُونِ وَتَحَلَّلْتُ بِخِلَالِ التَّبَلَا
 أَوَّلَ الْحُبِّ جَوَى لَمْ جُنُونِ لَمْ هَبْتُ لَمْ فَسْتُكَ وَبِلَا
 وَاعْتَبِرْ فَحَوَى قَتَى يَحْوِي السُّجُونِ سَيِّئًا إِنْ كَانَ مَطْعُونَا بِلَا

وَارِضْ بِالْمَقْدُورِ فِينَا كَيْفَ مَا تَحْطِي يَا صَاحِبِي بِأَرْضِي مَلَسِ (19)
 فَارَ بِالْوَصْلِ امْرُؤُ قَدْ كَفَّ مَا حَاوَلْتَهُ النَّفْسُ مِنْ خَالِ مُسِي

رَشَاءُ هَذَا الْقَوَى مِثْلًا بِقَدْ يَنْتَنِي كَالْعُضْنِ أَغْرَاهُ الصَّبَا
 مَا تَجَلَّى لِلْجَحَا إِلَّا وَقَدْ صَارَ مِنْهُ الصَّبُّ خَهْرًا وَصِيَا
 أَوْ تَصْدَى لِلْحَحْنَا أَلْ وَقَدْ بِصَقِيلِي مِنْ جُفُونِ وَصِيَا

(19) هكذا في الأصل ، وهو غامض المعنى ومختل الوزن .

طَالَمَا فِي ذِكْرِ قَدْ ظَلَمْنَا وَرَمَى الْقَسْبَ بِسَوْءِ الْمَيْسِ
وَبِمَعْسُورِ السُّرُطَابِ انْتَفَمَا وَتَعَالَى بِشَيْءٍ اللَّعْسِ

أَجْمَعَ الْقَوْمُ قَدِيمًا وَالْحَدِيثَ إِذْ ثَلُّوا فِينَا وَمَا تُغْنِي الثُّدُرُ
أَنْ مَنْ لَمْ يَغْتَنِمْ عَذَبَ الْحَدِيثَ عَنْهُ أَضْحَى فِي ضَلَالٍ وَسَعَرِ
قُلْتُ كَفُّوا إِنَّمَا الْأَمْرُ الْحَدِيثَ كُلُّ شَيْءٍ بِقَضَائِهِ وَقَدَرِ

مَنْ تَعَنَّى بِالْهَوَى مَا كُنَّمَا وَاقْتَنَى مَقْتًا إِلَيْمَ الْقَبَسِ
فَهَوَّ يَهْدِي فِي هَوَاهُ مِثْلَ مَا رُكِّي الْبَرَّ بِنَوْعِ الْعَلَسِ

سَلَّ بَنَاتُ اللَّيْلِ قَلَّ زَارَ الْوَسْنِ مُقْلَقِي مُكْتَسِبِ مَرَجِي الْجَنَاحِ
كَيْفَ وَالْمَخْبُوبُ قَدْ أَمْضَى وَسْنِ لَيْسَ فِي قَلِّ الْمُجِيبِ جُنَاحِ
لَوَزَاتُ مَا حَلَّ بِسِي أُمِّ الْحَسَنِ لَا غَلَّتْ كُلُّ التَّوَاجِي بِالتَّوَاحِ

إِنَّ لِلرَّحْمَانِ فِينَا جَكَمًا أَخْفَيْتَ عَنْ كُلِّ جَنَرٍ كَيْسَ
هَآ أَنَا أَرْجُوهُ إِذَا أُرْخْتُ مَا نَالَ الْحُسْنَ بِسِمْنِكَ أَنْفَسِ⁽²⁰⁾

431 362 389 86 41

1309

لما كان مرجع ابن أبي بكر هو موشحة ابن سهل فقد اقتطف الكثير من الكلمات المفاتيح كالصبا والبدر والجوى والمقلة والقبس والحمى والوصل والحشا وشهي اللعس .

ويتقارب الموشحان من حيث المعاني وإن إلى حد إذ الجامع بينهما هو الغزل والتغني بجمال المحبوبة والتشوق إلى الوصال ، وفي حين كان ابن سهل إباحيا فإن ابن أبي بكر يبدو عذريا محتاطا من الوقوع في الإثم .

وتظهر المسحة الدينية في القفل الثاني (ليتي عبد ..) والبيت الرابع (أجمع القوم ...) وكذلك الخرجة .

(20) الحاضرة ع 188 بتاريخ 15 مارس 1892 .

وتبدو محبوبة ابن سهل متمنعة والشاعر متحرّقا إلى وصالها ، وقد حاول أن يصوّر
إمرأة متميّزة ، وليست مطلق امرأة كما تبدو في نظم ابن أبي بكر .

وليس في هذه الموشحة ما يدل على التطور أو محاولة اللحاق بابن سهل من حيث
النسج ، وخلق صور شعرية تكون وليدة التناغم بين الألفاظ الموحية والتراكيب السياقية
، والتوازن بين هذين الجانبين ليس من السهل بلوغه في فن الموشحات التي تخضع
للتنميق والتوشيح والإكثار من المحسنات البديعية والبلاغية ولا يتأتى ذلك إلا لمن أوتي
براعة فنية وشاعرية حقّا كابن سهل وابن الخطيب والأعمى التطيلي .

ويظهر من خلال موشحتي ابن أبي بكر النفس الديني ، ولا يستغرب ذلك منه لأنّه
رجل متصوّف عاش في عهد يتنافس فيه أصحاب الطرق في جمع أكثر ما يمكن من
الأنصار والمجيبين .

وقد اقتبس من آيات القرآن الشيء الكثير في موشحته ، كما ضمنهما محفوظاته
من الشعر العربي القديم ، مما يجعل هاتين الموشحتين إبرازا لمقدرة الشاعر في النظم
والإنشاء أكثر منهما تمرّسا بالفن الشعري ، على أن بناء الموشحة ومكوناتها قد توفرت
في الموشحتين معا .

محمد العروسي السهيلي :

أمّا الشاعر الثاني فهو محمد العروسي السهيلي الذي لا نعرف شيئا عنه سوى أنّه
من خريجي جامع الزيتونة ، وقد عرف في جريدة الحاضرة بقصائده المدحية في الباي
وغیره .

وموشحته التي نذكرها هنا بها شيخ الإسلام محمود ابن الخوجة⁽²¹⁾ بعد شفائه
من مرض ألمّ به ، وقد قدمته الحاضرة على أنّه «موشح ظريف» . وهو وإن لم يشر إلى معارضته
لموشحة ابن سهل في التقديم فإنّ الشاعر ذكر اسمه في البيت الأخير ، وكانت الخرجة هي
مطلع موشحة ابن سهل كما أنّه ذكر اسم الممدوح أو صاحب التهنة ، ونصّ هذه الموشحة :

أَنْعَمْتُ بِالْوَصْلِ نَعْمَ عِنْدَمَا أُنِسْتُ مُسَيِّ وَفَاءَ الْكَيْسِ
وَسَقَتْ مَجْنُونَهَا بَعْدَ الظُّمَأِ مِنْ مُدَامِ الثُّغْرِ أَثْنَهِيَ الْكُؤُسِ

(21) توفي سنة 1911 أنظر ترجمته في جريدة الحاضرة ع 1089 بتاريخ 17 جانفي 1911 .

خَدَّدَتْ لِي غَيْدَ أَنْسٍ قَدْ سَلَفَ يَبْتَئَا فِي طَيْبِ غَيْشٍ وَسُرُورِ
حَيْثُ لَا وَاشِرَ وَلَا طَرْفَ طَرْفٍ وَغُبُونِ الدُّهْرِ عُنَا فِي قُورِ
تَقْطِيفِ اللَّذَاتِ مِنْ غَيْرِ كَلْفٍ وَالْمُنَى يُهْوِي لَنَا حَيْثُ نُدُورِ

فِي رِيَاضٍ حَبَسَتْ عَنْهَا السَّمَاءُ

حُلَا مَرْقُومَةً مِنْ سُنْدُسٍ

وَعَدَا النُّعْصَنُ عَلَيْهَا قَيْمًا

تَحْتَ إِشْرَافِ عُيُونِ التُّرَجَسِ

كَتَبَ الطَّلُّ بِتَلْقِينِ السَّيْمِ مَا حَكَاهُ الرُّغْدُ مِنْ تِلْكَ التُّعُوثِ

زَايِدًا مَا نَعَصَهُ هَذَا الرَّقِيمِ حَكَمَ التُّغْمَانُ فِيهِ بِالتُّسُوثِ

فَطَبَرَى مَسْنُورَةَ النُّعْصَنِ الْقَوِيمِ وَعَدَا بَيْنَ رُكُوعٍ وَقُنُوثِ

وَسَرَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ مِثْلَمَا

قَدْ سَرَى الْبُرْءُ بِجِسْمِ الْأَقْدَسِ

ذِي النَّاسِ مَحْمُودِنَا الْخَامِسِ الْجَمَا

مَرْجِعِ الْفَتَاوَى إِمَامِ الْمَجْلِسِ

شَبَّخَ الْإِسْلَامَ وَجِيدَ عَصْرِهِ غَنَى جَمْعَ الْجَمْعِ وَالْعَقْدَ الْفَرِيدِ

حَافِظَ الْمَذْهَبِ مُبْدِي سِرِّهِ كَسَّرَهُ الْجَامِعَ وَالْبَحْرَ الْمَدِيدِ

لَا يُؤَدِّي مَذْحَكُهُ فِي سِرِّهِ تَابِرَ أَوْ شَاعِرٌ جَبْرٌ مُجِيدِ

فَبِهِ اللَّهُ عَلَيْنَا أُنْعَمَا

وَكَسَانَا مِنْهُ أَبْهَى مَلَسِ

فَهُوَ غَيْثٌ مِنْ سَمَاءِ الْعِلْمِ هَمِي

طَلُّهُ يُخَيِّسِي مَوَاتِ الْأَنْفُسِ

هَذَا كَهَابُهَا عُمْدَةُ الْعَصْرِ الْأَجَلِ غَادَةُ أُمْنِكَ فِي ضِيْقِ الْمَحَالِ

تَاظَرْتُ بِكَرْمِي سُهَيْلٍ فِي الْمَثَلِ وَتَنَاجَيْتُمْ زَادَهَا أَبْهَى جَمَالِ

لَا يُجَارِي جِدَّهَا مَنْ قَدْ هَزَلَ وَكَوَرَى أَحْشَاءَهُ الشُّوقُ فَقَالَ

هَلْ دَرَى ضَبْنِي الْجَمِي أَنْ قَدْ حَمَى

قَلْبَ صَبٍّ حَلَسَهُ عَنْ مَكْتَسِ

فَهُوَ فِي حَرٍّ وَخَفَقِي مِثْلَمَا

لَوَبَّتْ رِيحُ الصَّبَا بِالْفَيْسِ (22)

(22) الحاضرة ع 877 بتاريخ 23 جانفي 1906 .

فقد جمعت عناصر الموشحة ومكوناتها السابقة الذكر ، واشتمل آخر بيت على فعل قال .

وتتكون الموشحة من قسمين كبيرين هما الغزل والتهنئة أو المدح .

ويتضح من القسم الغزلي أن الشاعر ليس متحرقا للمحبة ولم يتغن بجمالها ، وإنما هو يأسف على مرور الذكريات التي قضاها معها لأنها حققت له الوصال في مناسبتين ، ومنطلق هذا القسم هو الفعل الماضي أنعمت ، وقد تكررت صيغ الماضي ، وإن ورد المضارع أو الحال فالمقصود منه استحضار الماضي والتلذذ به .

واستعرض الألفاظ الخاصة بهذا الغرض مثل الوصل والأنس والوفاء والسقي والمجنون والظما والمدام والنفر والكؤوس وطيب العيش والسرور والواشي وعيون الدهر وقطف اللذات والرياض والسماء والغصن والترجس .

وهذه القائمة من الألفاظ كافية لتعرفنا إلى غرض النسيب في هذه الموشحة ومن خلالها يشاهد القارئ هذا التمازج بين الطبيعة الضاحكة واجتناء اللذات بين الحبيبين في غبطة وسرور .

ولكن خللت هذه الموشحة من التغني بحصال المحبوبة أو تمنعها لتحقيق رغبة العاشق فإنها قد توجهت إلى الذكرى ، وفي الذكرى حرقه على الزمن الماضي أو اللحظات الهاربة ، وأغلب الشعر الغزلي العادي يقوم على الذكرى والتذكر إذ لا يخلو هو أيضا من بكاء ونحيب على ما فات ولا يرجع ، وهو يعود على لسان الشاعر ، ولكن بحال شعرية يمتزج فيها الأسى بالحزن ، ويتعانق فيها الماضي العذب بالحاضر المر أما لفراق أو شيخوخة .

أما القسم المدحي أو التهنئة وهو الغرض الأساس من هذه الموشحة ، فلا يخرج عما اعتدناه من أن الممدوح وحيد عصره في العلم أو في السياسة أو في الحرب وغيرها ، بيد أن شيخ الإسلام هنا قد حافظ على المذهب ، ويعني به المذهب الفقهي وهو متحر فيه واع لأسراره ومعانيه وهو كذلك مرجع الفتوى ووجوده نعمة من الله وعلمه كالغيث يحيى موات الأنفس ويخرجها من الظلمات إلى النور .

ثم أبرز عجزه وعجز غيره عن الإحاطة بخصال الممدوح والتعرف إلى شمائله ووصف موشحته بالغادة الحسناء التي سيهها شيخ الإسلام ، ثم ذكر مرجعه أو محاوره في تنظيده هذه الغادة وهو ابن سهل ، ويبس على لسانه شدة شوقه وسروره بشقاء شيخ الإسلام وحنينه إليه .

عمر بن قَدّور الجزائري :

والمعارض الثالث لابن سهل هو عمر بن قَدّور الجزائري (1886-1930) أحد المصلحين الأصوليين بالجزائر ، ومؤسس جريدتي الفاروق والصدّيق ، درس بالزيتونة وهاجر إلى مصر حيث انضمّ إلى أسرة اللواء المصرية التي أسسها الزعيم المصري مصطفى كامل ، كان يواظب على مراسلة الصحف العربية بتونس مثل « التقدّم » و«المشير» و«الحاضرة»⁽²³⁾ .

والذي يهمنا هو موشحته التي نشرتها الحاضرة تحت عنوان «موشح» وهو يختلف عن الموشحات السابقة من حيث موضوعه فليس هو بغزل أو مدح ، وإنما هو موشح نهضوي أو وطني قابل فيه بين حال المسلمين وحال أوروبا أو بين الضعف والوهن وبين القوة والازدهار ، ثم قابل بين ماضي المسلمين وحاضرهم، وحمل العلماء مسؤولية هذا الزمن العربي الرديء ، ونصه :

[رمل]

كَيْفَ تَبْقَى فِي ظِلَامٍ بَعْدَمَا أَشْرَقَ النُّورُ بِجِوِ الْمَجْلِسِ
لَا تَقُولُ الْخَيْرَ فِيمَا قَدْ سَمَا عَنْ حَضِيضِ الذُّلِّ مِنْ ذِي قَبَسِ

ذَهَبَ الْوَقْتُ مَتَى نَجِيهِ الْمُنَى هَلْ أَبَادَ الْيَأْسُ جَسِيئَةَ الْأَمَلِ
قَدْ طَعَى الضَّيْمُ عَلَيْنَا وَالْمُنَى جِئَمًا حُمَا حَوَالِي الْوَحْلِ
وَأَرْتَقَى الْغَيْرُ عَلَيْنَا بِهِنَا وَأَغْتَلَى عَرْشَ الْعُلَى بِالْعَمَلِ

فِي زَمَانِ الْمَجْدِ قَالَ الْحُكَمَا جَامِدُ الْعَقْلِ تَحْسِبُ الْمَغْرِبَ
يَسْتَوِي الْمَوْتُ وَالْمَحْيَا إِنَّ ذِي الْجَدِّ بِمَجْدٍ يَكْتَسِي
مَا لِقَوْمِي جُلُوهُمْ يَرْجُو التَّجَاخُ بَعْدَمَا ذَاقُوا طَعَامَ التَّلَسُّفِ
قَوْلُهُمْ طَالَ الْعَنَا أَيْسَ الصَّبَاحُ نُمٌ لَا يَسْعَوْنَ سَعْيَ الشَّرَفِ
يَبْتَهُمْ قَوْمٌ يُضَاهَوْنَ الْقَرَاخَ يَطْلُبُونَ الْعَيْشَ غَيْرَ الشَّرَفِ

(23) أنظر محمد ناصر : المقالة الصحفية الجزائرية ج 1 ص 80 و ج 2 ص 221 .

اجْتَنُوا حَتْمًا وَلَوْ حَابَ الْجَمَى رَوْنَقِ الدُّبَا وَتُوبِ السُّنْدُسِ
صَحِكَ الدَّهْرُ لَهُمْ وَابْتَسَمَا جِيئَمَا دَقُّوا دِهَاقَ الْاَكْهُوسِ

شَارَكُوا الْأَتْنَى بِتَرْصِيعِ اللَّبَاسِ فِي جَمَالِ الْقَدْ حَتَّى فِي كَلَامِ
قَلَدُوا الْقَرْبَ بِقَمَرٍ وَاحْتِلَاسِ يَلْفُظُونَ الْقَوْلَ لَعَبًا لَا سَلَامِ
يَقْطَعُونَ السَّوْفَ نَهْبًا فِي نُعَاسِ وَاعْتِسَافِ يَتَنَمَّا هُمْ فِي ظَلَامِ

يَصْرُخُ الْمَرْءُ بِفَضْلِ الْمُتَنَمَّى ثُمَّ فِي الْفِعْلِ يُرَى كَالْأَخْرَسِ
إِنْ ذَكَّرْنَا رِفْعَةَ الْأَصْلِ فَمَا تَبْتَغِي غَيْرَ الْهُدَى مِنْ قَبَسِ

هَلْ دَرَى الْقَوْمُ بِحَقِّ أَتْهِمْ مِنْ أَصُولِ الْمَجْدِ فَرْعُ قُطْعَمَا
كَانَ بِالْإِسْلَامِ قَوْمٌ قَبْلَهُمْ نُورُهُمْ يَسْعَى فَكَانَ الْأَسْطَعَمَا
أَمْرُهُمْ شُورَى وَعِذْلٌ يَتَنَهُمْ حُكْمُهُمْ سَاسَ الْوَرَى فَارْتَفَعَا
كَمْ بِلَادٍ مَدُّوْا فَارْتَسَمَا رَسْنُهُمْ بِالْقَرْبِ فِي الْأُنْدَلُسِ
وَأَفْتَنُوا الْمَجْدَ الرَّفِيعَ الْأَعْظَمَا وَارْتَقُوا التَّخْتَ بِرَفْعِ الْأُرُوسِ

مُلْكُهُمْ بِالْأَرْضِ حَاظَ الرَّوْنَقِ مِنْ تَحُومِ «الْفَنَجِ» حَتَّى نَهْرِ «نَاجِ»
وَالْتَقَى الدِّينُ بِفِرْعَى التَّقَى يَجْعَلُ الْكَعْبَةَ لِلْمُلْكَيْنِ نَاجِ
يُكْرِهُمُ الْخَلْقَ عَلَيْهِمْ مُتَبَقَا يَرْحَمُ النَّاسَ سَوَاءً بِالْعِلَاجِ

طَابَ عَيْشُ الْقَوْمِ رَغْدًا عِنْدَمَا حَصَّنُوا الْأَوْطَانَ مِنْ مُفْتَسِرِ
فَاكْتَفَى مَنْ بَعْدَهُمْ فَاثْتَمَمَا رَبُّ هَذَا الْكَوْنِ بِالْمُخْتَلِسِ

أَذْبَرَ الْعِلْمُ بَدَا عَنَّا وَغَارَ وَابْتَلَيْنَا بِسُقُوطِ وَانْقِرَاضِ
سَيِّئَاتِ الْجَهْلِ نَارَتْ بِشَرَارِ فَاحْتَمَلْنَا بِخُضُوعِ وَتَرَارِ
لَا تُحِسُّ النَّفْسُ فِي الْغَيْبِ بَعَارَ لَا تَبَالِي بِاحْتِجَاجِ وَاعْتِرَاضِ

أَسِيفَ الْحُرِّ فَذَاكَ الْعَلَقَمَا غَابَ نَهْجُ الْحَقِّ عَنِ مُلْتَمِسِ
مَلٌ مِّنْ صَارَ يُعِدُّ الْمَرْهَمَا أَوْ يَرَى النَّهْضَةَ مِنْ مُتَدْرِسِ

عَظُمَ الْخَطْبُ لَذَا حَقُّ الْبُكَأ لَزَّ عَلَمْنَا الْحَقُّ عِلْمَ الْمُسْتَفِيدِ
صَاحَ دِينُ اللَّهِ مِنَّا وَاشْتَكَى وَاشْتَكَيْنَا نَحْنُ فِي أَنْ فَرِيدِ
صَارَ فِي الْعَيْنِ كَمَا اللَّهُ حَكَى يَسْخَرُ النَّاسُ بِوَعْدِ وَوَعِيدِ

مِنْ جَنَابَاتِ الرُّجَالِ الْعُلَمَا أَصْبَحَ الدِّينُ عَدُوَّ الْأَنْفُسِ
إِنْ رَأَاهُ الْحَصْنُ نَادَى حَسَبَا قُلْتُمُ الدِّينُ ضَعِيفٌ وَمُسِيءٌ

اِفْتَكِرَ فِي طَيْحَةِ الدِّينِ تَر زَيْعُ أَهْلِ الْعِلْمِ كَانَ السَّيَا
كَمْ حَلَالٍ خَرُمُوا كَمْ مِنْ حَرَا مِ حَلَّلُوا جِئْنَ تَأَلَّوْا الذَّمَا
مِنْ ضَمِيرِ الْقَوْمِ زَيْعٌ يُشْتَرَى هَلْ ضَمِيرُ الْوَعْدِ عَنْهُمْ ذَهَبَا

لَا يَضِيعُ الدِّينُ إِلَّا جِئْنَا يَظْهَرُ الْكَيْدُ لَهُ مِنْ حَارِسِ
غَابَ مَنْ نَالَ بِكَيْدِ الدِّينِ مَا يَشْتَهِي مِنْ مَأْكَلٍ أَوْ مَلْسِ

هَكَذَا سَادَ الْعَنَّا وَاتَّقَضَتْ سُنَنُ الْحَقِّ لِسُوءِ الْمَظْهَرِ
أُمَةُ الْإِسْلَامِ عَنْهَا انْمَلَحَتْ رُوحُ مُجِدِّ بِمَسَاعِيِ الْمُتَكْرِ
وَاخْتَفَتْ شُورَى إِلَى أَنْ ظَهَرَتْ مِنْ «نِيَازِي» وَانْجَلَتْ «بِالْأَنْوَرِ» (24)

لَيْتَ شِغْرِي (وَأَمَامُ) الْقَوْمِ مَا ذَلَّ بِهِ التُّخْتُ بِوَسْطِ الْمَجْلِسِ
هَلْ يَعُودُ الْعِلْمُ وَالْمَجْدُ كَمَا عَادَتْ الشُّورَى لِأَصْلِ الْمَعْرِسِ (25)

(24) نيازي وأنور من ضباط الجيش المنتمين لحزب تركيا الفتاة .

(25) الحاضرة ع 1036 بتاريخ 7 سبتمبر 1909 .

وهي متكونة من عشرة أفعال وتسعة أبيات ، فهي أطول من الموشحات السابقة. وتعتبر موشحة عمر بن قذور الجزائري من أوليات الموشحات ذات الصبغة الوطنية ، ورغم التتميق والتوشيح الذي كان لا بد منه في مثل هذه الأعمال الأدبية فإنه قد رسم بدقة واقع العرب والمسلمين ، وما هم عليه من خمول ويأس وجمود العقل ، ويرجع سبب تأخر المسلمين وجمودهم إلى علمائهم :

ويبدو أنه كباقي كتاب عصره وشعرائه تفاعل خيرا بثورة تركيا الفتاة ، ولكن تبين لهم أن الذي حصل في تركيا كان لفائدة القومية التركية وبداية النهاية في علاقة الأتراك بالعرب والمسلمين .

ومهما يكن من أمر فإن توظيف الموشحات في أدبيات النهضة العربية الحديثة أمر حديد في الشعر العربي ./.

بين المتنبي والرمادي القرطبي

يقول شاعر الأندلس الرمادي (1) :

مَنْ حَاكَمَ نَيْسِي وَتَيْنَ غَدُولِي الشَّخْلُو شَجْمُورِي وَالْعَوْبِلُ غُولِي
فِي أَيِّ جَارِحَةٍ أَصُولُ مُعَذِّبِي مَلِمْتُ مِنَ التَّعْذِيبِ وَالْتَّكْيِيلِ؟
إِنْ قُلْتُ فِي نَصْرِي فَتَمَّ مَذَامِعِي أَوْ قُلْتُ فِي قَلْبِي فَتَمَّ غَلِيلِي
لَكِنْ خَعَلْتُ لَهُ الْمَسَامَحَ مَوْضِعًا وَحَجَّتْهَا عَنْ غَدَلِ كُلِّ غَدُولِ

ولمّا سمع المتنبي البيت الثاني قال : يصفونه في أسفه.

وكان الرمادي لمّا سمع قول المتنبي :

كَفَى بِجِسْمِي نَحْوًا أَتَيْتِي رَجُلٌ لَوْلَا مُحَاظَتِي بِسَاكٍ لَمْ تَرْنِي

قال : أظنّه ضربة ، والجزء من جنس العمل.

المقري : نفح الطيب، 72/3

(1) الرمادي : يوسف بن هارون ، أبو عمر : شاعر أندلسي ، كان معاصرا لمتنبي (ت 354هـ/965م) وكلاهما من كندة (الأعلام : 336/9).

وهي متكونة من عشرة أفعال وتسعة أبيات ، فهي أطول من الموشحات السابقة. وتعتبر موشحة عمر بن قذور الجزائري من أوليات الموشحات ذات الصبغة الوطنية ، ورغم التتميق والتوشيح الذي كان لا بد منه في مثل هذه الأعمال الأدبية فإنه قد رسم بدقة واقع العرب والمسلمين ، وما هم عليه من خمول ويأس وجمود العقل ، ويرجع سبب تأخر المسلمين وجمودهم إلى علمائهم :

ويبدو أنه كباقي كتاب عصره وشعرائه تفاعل خيرا بثورة تركيا الفتاة ، ولكن تبين لهم أن الذي حصل في تركيا كان لفائدة القومية التركية وبداية النهاية في علاقة الأتراك بالعرب والمسلمين .

ومهما يكن من أمر فإن توظيف الموشحات في أدبيات النهضة العربية الحديثة أمر حديد في الشعر العربي ./.

بين المتنبي والرمادي القرطبي

يقول شاعر الأندلس الرمادي (1) :

مَنْ حَاكَمَ نَيْسِي وَتَيْنَ غَدُولِي الشَّخْلُو شَجْمُورِي وَالْعَوْبِلُ غُولِي
فِي أَيِّ جَارِحَةٍ أَصُولُ مُعَذِّبِي مَلِمْتُ مِنَ التَّعْذِيبِ وَالْتَّكْيِيلِ؟
إِنْ قُلْتُ فِي نَصْرِي فَتَمَّ مَذَامِعِي أَوْ قُلْتُ فِي قَلْبِي فَتَمَّ غَلِيلِي
لَكِنْ خَعَلْتُ لَهُ الْمَسَامَحَ مَوْضِعًا وَحَجَّتْهَا عَنْ غَذَلِ كُلِّ غَدُولِ

ولمّا سمع المتنبي البيت الثاني قال : يصفونه في أسفه.

وكان الرمادي لمّا سمع قول المتنبي :

كَفَى بِجِسْمِي نَحْوًا أَتَيْتِي رَجُلٌ لَوْلَا مُحَاظَتِي بِسَاكٍ لَمْ تَرْنِي

قال : أظنّه ضرورة ، والجزء من جنس العمل.

المقري : نفح الطيب، 72/3

(1) الرمادي : يوسف بن هارون ، أبو عمر : شاعر أندلسي ، كان معاصرا لمتنبي (ت 354هـ/965م) وكلاهما من كندة (الأعلام : 336/9).

الأندلس في حوليات الجامعة التونسية
(1964/1 — 1988/28)

| اسم الباحث : | عنوان البحث | السنة والصفحة |
|--------------------------|---|--|
| 1 — منجي الشملي : | أبو بكر بن باجة ونزعتة الفلسفية من خلال (تدبير المتوحد). | 1964/1 ص 41 |
| 2 — فرحات الذراوي : | مسألة الزنديق أبي الخير الشيعي المصلوب بقرطبة في عهد الحكم المستنصر بالله : تحقيق لصر من كتاب الإعلام بنوازل الأحكام لابن سهل. | 1964/1 ص 61 |
| 3 — عبد المجيد التركي : | كتاب عدد ما نكل واحد من الصحابة من الحديث . مما أخرجه ابن مخلد الأندلسي . | 1966/3 ص 47 |
| 4 — محمد رشاد الحمزاوي : | تقديم نقدي لثلاثة كتب : أ — إعتاب الكتاب لابن الأبار تحقيق صالح الأشر . ب — كتاب الحلة السراء : دراسة تاريخية ونقدية لعبد الله أنيس الطباع ج — كتاب الحلة السراء تحقيق حسين مؤنس. | 1966/3 ص 255 1966/3 ص 529 1966/3 ص 265 |
| 5 — عبد المجيد التركي : | وثائق عن الهجرة الأندلسية الأخيرة إلى تونس. | 1967/4 ص 23 |
| 6 — محمد رشاد الحمزاوي : | تكملة في ترجمة ابن سيدة. | 1968/5 ص 17 |
| 7 — الشاذلي بو يحيى : | تقديم كتاب : (فضائل الأندلس وأهلها) لابن حزم وابن سعيد والشقندي. نشر وتقديم صلاح الدين المنجد. | 1968/5 ص 119 |

- 8 — جعفر ماجد : كتاب الوافي في نظم القوافي لأبي البقاء الرندي. 1969/6 ص 171
- 9 — عبد المجيد العنوشي : تحقيق مقالة في قوى النفس لابن رشد. 1971/8 ص 157
- 10 — الحبيب الشاوش : تقديم كتاب : سرقات المتنبي ومشكل معديه لابن بسام (صاحب الذخيرة) تحقيق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. 1971/8 ص 229
- 11 — محمد رشاد الحمزاي : مكانة (مخصص) ابن سيده في المعجمية العربية المعاصرة. 1972/9 ص 7
- 12 — محمد السويسي : عالم رياضي أندلسي : الفلصادي. 1972/9 ص 33
- 13 — محمد افادي الطرابلسي : شعر ابن حزم. 1972/9 ص 151
- 14 — صالح المغربي : تقديم كتاب : تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس لحسين مؤنس. 1972/9 ص 287
- 15 — محمود طرشونة : تقديم كتاب (تاريخ النقد الأدبي في الأندلس) لمحمد رضوان الداية. 1973/10 ص 257
- 16 — محمد البعلادي : تقديم (ديوان المعتمد بن عباد) تحقيق رضا الحبيب السويسي. 1975/12 ص 273
- 17 — عبد المجيد الشرفي : تقديم كتاب : نغمه الأريب لعبد الله البرجمان تأليف ميكال دي إيلوا. 1975/12 ص 283
- 18 — عبد المجيد العنوشي : إثبات الألفية والعبرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام : أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد. 1976/13 ص 81
- 19 — جعفر ماجد : العلاقة الأدبية بين قرطبة والفيروان في القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة. 1976/13 ص 103
- 20 — الشاذلي بو يحيى : تقديم (حياة وآثار الشاعر الأندلسي ابن خفاجة) لحمدان حجاجي. 1976/13 ص 241
- 21 — إبراهيم بن مراد : منهج ابن البطار في معالجة المصطلح الساني والصيدلي. 1979/17 ص 95
- 22 — الحبيب الفقي : حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل. 1980/18 ص 7
- 23 — محمد قوبعة : أشعار لابن سهل الإسرائيلي لم تتشوعده خاص : 1980/19
- 24 — الشاذلي بو يحيى : مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافية بالأندلس في عصر الطوائف والمرابطين. 1981/20 ص 7

- 25 — سليم ريدان : تطوّر الحساسة الأندلسية وأثرها في العلاقات الأدبية بين الأندلس والمشرق في عهد المرابطين من خلال كتاب (إحكام صناعة الكلام) للكلاعي 191/20 1981 ص 55
- 26 — كمال عمران : القرن في شعر ابن خفاجة. 184/23 1984 ص 180
- 27 — توفيق التيفر : قصائد زجلية لابن زمرك . 184/23 1984 ص 291
- 28 — عز الدين المجدوب : تقديم كتاب (الدراسات اللغوية في الأندلس) لرضا عبد الحليل الطيار. 184/23 1984 ص 131
- 29 — رجب بلشير : الوزير الشاعر ابن زمرك . 186/25 1986 ص 185
- 30 — أحمد الشنيوي : اهتمامات الغزال من خلال رحلته . 186/25 1986 ص 191
- 31 — أحمد الشنيوي : مواقف ابن جبر السباسبية من خلال رحلته . 187/26 1987 ص 119
- 32 — جمعة شيخة : القيمة الوثائقية لديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي. 188/27 1988 ص 119
- 33 — حسناء الطرابلسي بوزوينة : مقامة (تفضيل التخلّة على الكرامة) لعلي الباهي الملقب. 188/27 1988 ص 199
- 34 — محمد الهادي الطرابلسي : مدخل إلى تحليل المقامات الزرومية (للسرقسطي) (ت 1143/538). 188/28 1988 ص 145
- 35 — محمود طرشونة : فنّ المقامة في الأندلس. 188/28 1988 ص 185
- 36 — جمعة شيخة : القيمة الوثائقية في ديوان يوسف الثالث. 188/28 1988 ص 195
- 37 — سعاد التريكي : الإخوانيات في شعر ابن خفاجة. 188/28 1988 ص 195

• • • في بيت الحكمة

انتهى الأستاذان جمعة شيخة ونجيب بن جميع من تعريب رائعة: كميلو خوسي ثيلا (Camilo José ceta) المحرز على جائزة نوبل للآداب 1989 : « عائلة بسكوال دوراتي » (La Familia de Pascual Duarte) . وتستصدر هذه الرواية قريبا عن بيت الحكمة — تونس ./.
• • •

باب الخمر⁽¹⁾

شعر على اللواتي

لو يعود الشاطبي وابن حزم
والفقيه السرقسطي إليكم
ما ثرائكم فاعلمون ؟
ما ترى (لو أنهم من موتهم غادوا)
يقولون وقد
أنباهم سكان غرناطة يوما ،
أن أولاد ابن نصر تركوا
للخمر بابا ،
أدخلوا للقلعة الحصان منه
والقحبا ؟
أيهذا اللائم المفرط أقصر
لا تزد لوما على كأس يخالطها الكاء ،
رُب خمر
شابة الغاؤون في شربه أصحاب
النقاء ،
غلة النفس محال
ترثوي اليوم ولو -
طاولت الخمر السماء ...

(1) ديوان « أخبار البشر المعطلة » : أجزاء منفردة من سفر أندلسي ، حريف 1981 (ط.
الدار التونسية للنشر 1986 ص 63)

الأندلس في شهادة الكفاءة للبحث العلمي بكلية الآداب — تونس

(القسم الثاني) (1)

بقلم : د. جمعة شيخة

البحث عدد 11

- الباحث : محمد بالحاج بشير.
- عنوان البحث : أوروبا في آثار الرحالة التونسيين خلال النصف الثاني من ق 13هـ/19م. (1846—1900) (2).
- نوعه : أدب رحلات.
- الأستاذ المشرف : حمادي بن حليلة.
- تاريخ تقديم البحث : أكتوبر 1971. رقمه بمكتبة الكلية : 1758.

التعريف بمحتوى البحث

يتنـدى البحث بمقدمة تشتمل على وصف عام لواقع العالم الإسلامي في القرن الماضي. وبسطة عن الحضارة الأوروبية في زحفها ثم نجد :

(1) انظر القسم الأول في العدد الثالث من هذه المجلة لسنة 1989، ص 61.
(2) تعمّدنا التعريف بهذا النوع من البحوث، مع أنّ الأندلس فيها تمثل جزءاً من الدراسة فقط.

الفصل الأول : الذي درس فيه الباحث بعض المظاهر الاجتماعية الأوروبية في آثار الرحالة التونسيين كوصف بعض المدن والمعالم الأثرية والسكان بصفة عامة وفي :

الفصل الثاني : تناول الحياة الاقتصادية كالزراعة والتجارة والصناعة ، وفي :

الفصل الثالث : تطرّق إلى الحياة الثقافية كالتعليم والمجامع العلمية والفنون والاكتشافات والاختراعات وفي :

الفصل الرابع : نظر في النظم السياسية الأوروبية وختم بتبيان أثر هذه الرحلات في نفوس هؤلاء الرحالة وقيامهم بعد ذلك بالدعوة إلى الاقتباس.

أمّا الرحلات التي اعتمدها في هذا البحث فهي رحلة أحمد باي التي أوردها ابن أبي الضياف في الإنحاف ، ورحلة محمد بيرم 5، ورحلة محمد السنوسي. وفصول كتبها علي الورداني، عن رحلته إلى إسبانيا، وفرنسا ورحلة محمد بالخوجة، وأقوم المسالك لخير الدين.

البحث عدد 12

- الباحث : إبراهيم بن مراد.
- عنوان البحث : طرق العلماء المغاربة المسلمين القدامى في نقل الأصوات الأعجمية إلى الغربية⁽²⁾.
- نوعه : معجميات.
- الأستاذ المشرف : رشاد الحمزاوي.
- تاريخ تقديم البحث : 1975. رقمه بمكتبة الكلية : 1765.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ الباحث عمله بمقدمة تعرض فيها لطرق المحدثين في معالجة قضية المغرب، ثم ترجم فيها للأعلام المغاربة الثلاثة الذين اختارهم في دراسته مع وصف لكتبهم وهم :

- (1) ابن الجزار في : «سياسة الصبيان وتدريبهم».
- (2) الشريف الإدريسي في : «نزهة المشتاق».
- (3) ابن البيطار في : «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية».

ثم قسم بحثه إلى قسمين :

(1) القسم الأول : نظر فيه في الطرق التي كان يتبعها المغاربة الثلاثة في نقل الأصوات الأعجمية إلى العربية.

(2) أما القسم الثاني : ففيه وصف وتحليل لتلك الطرق التي أتبعها ابن الجزار والإدريسي وابن البيطار في كتبهم.

البحث عدد 13

— الباحث : محمد الهادي عيسى.

— عنوان البحث : دراسة ديوان «ترجمان الأشواق» وشرحه «ذخائر الأعلاق» لمحي الدين ابن عربي 560هـ/1165م — 638هـ/1240م.

— نوعه : أدب تصوّف.

— الأستاذ المشرف : عبد المجيد الشّرفي.

— تاريخ تقديم البحث : 1976. رقمه بمكتبة الكلية : 2108.

التعريف بمحتوى البحث

اعتمد الدّارس في عمله هذا على ديوان ابن عربي طبعة دار صادر بيروت سنة 1381هـ/1961م. بما فيها من عيوب حسب ما لاحظته الباحث في مقدّمته.

وقسم عمله إلى قسمين :

(1) القسم الأول : درس فيه أشعار «ترجمان الأشواق» فحاول ترتيبها زمانياً ومكانياً. ثم نظر في معانيها الغزلية ومظاهر الصّنع فيها. وأخيراً ختم بالتداخل بين سجلّي الدّين والغزل عند ابن عربي.

(2) القسم الثاني : خصصه لشرح الدّيوان المعروف «بذخائر الأعلاق» فأبرز أهمّ المعاني الصّوفية التي احتواها واستخرج الرّموز المستخدمة فيه ورتبها وعلّق عليها وختم بحثه بالتّظّير في طريقة المعرفة من خلال هذا الكتاب.

البحث عدد 14

- الباحث : خالد الشابي.
- عنوان البحث : فتح إفريقية والمغرب من خلال كتاب «صلة السمت وسمط المرط في الفخر المحمدي» لابن الشباط التوزري : دراسة وتحقيق (2).
- نوعه : تاريخ — أدب.
- الأستاذ المشرف : الشاذلي بويحيى.
- تاريخ تقديم البحث : 1977 . رقمه بمكتبة الكلية : 1775.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ المحقق في مقدمة عمله — لينتمكن القارئ من فهم موضوع الكتاب —
بالتعريف :

(1) بابن الشباط : وهو محمد بن علي بن عمر بن الشباط ولد بمدينة قسنطينة سنة 618هـ/1221م وتوفي بتوزر سنة 681هـ/1282م.

(2) بالشقراطسي : وهو أبو عبد الله بن علي بن زكريا الشقراطسي ولد بتوزر وتوفي بها سنة 466هـ/1073م بعد أن أدى فريضة الحج. وفي الحرم الشريف كتب الشقراطسي قصيدته في مدح الرسول وتحتوي على 135 بيتا من البحر البسيط وهي التي أصبحت تعرف بالشقراطسية. وقد تولى كثير من العلماء تخميسها وشرحها. ومن بين هؤلاء : ابن الشباط. وقد قام هذا الأخير بجمع شرحه للقصيدة الأصلية ولتخميسه في كتاب سماه «صلة السمت» ويقع هذا الشرح في 4 أجزاء. وله فيها شرح متوسط وآخر صغير. وقد اعتمد المحقق في ضبطه للنص على أجزاء ثلاثة فقط من الشرح لأن الجزء الثاني مفقود : وهي موجودة كلها بالمكتبة الوطنية بتونس تحت الأعداد الآتية : العبدلية 5606، مكتبة حسن حسني عبد الوهاب 18564 و18565، ومكتبة الخلدونية 16638، المكتبة القومية 3208.

ويقع القسم المحقق في كامل النسخ ما بين الجزء الثالث والجزء الرابع تحت عنوان : الفصل الأول : في ذكر فتح المغرب وقد قسمه إلى قسمين : أ — عرض للفتح ووصف للبلدان. ب — شرح وتحقيق لهذا العرض. والتحقيق يشمل فقط القسم الأول من الفصل الأول.

البحث عدد 15

- الباحث : عبد الوهاب الحمري.
- عنوان البحث : شرح لامية الأفعال لمحمد بن أحمد الرّهوني عن المنظومة المشهورة : بلامية الأفعال لابن مالك.
- نوعه : صرف.
- الأستاذ المشرف : عبد السلام المسدي.
- تاريخ تقديم البحث : 1980. رقمه بمكتبة الكلية : 1593.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ بالتعريف بمؤلف اللامية ابن مالك وهو أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالك الجبّاني (600/672هـ — 1203/1274م) المشهور بتعمّقه في الدّراسات النّحويّة والصّرفيّة.

ثمّ عرّف بشارحها وهو محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف الرّهوني المغربي المالكي (أبو عبد الله) فقيه متكلم ت 1230هـ/1815م.

واعتمد في تحقيقه على مخطوطات المكتبة الوطنيّة بتونس رقم 253 ورقم 8346 ورقم 876.

ولامية الأفعال : هي منظومة في فنّ الصّرف ذات روي واحد هو اللّام حاول فيها التّناظم التعرّض للمسائل الصّرفيّة المعهودة. والغاية من ذلك بالدرجة الأولى تعليميّة.

وقام الباحث بعد ضبطه للنصّ بتخريج الأمثلة المعتمدة وتسمية قائلها قدر المستطاع مع تخريج الآيات القرآنية والأحاديث والتّعريف بأعلام المتن.

البحث عدد 16

- الباحث : فاهم حمدي.
- عنوان البحث : الأسلوب والاصطلاحات الدّالة عليه عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني وابن خلدون⁽²⁾.
- نوعه : الأسلوب ومصطلحاته.

- الأستاذ المشرف : عبد السلام المسدي.
— تاريخ تقديم البحث : 1980. رقمه بمكتبة الكلية : 2589.

التعريف بمحتوى البحث

قام الباحث في مرحلة أولى من عمله بتقديم المدونة التي سيعتمدها وعرف بأصحابها وهم عبد القاهر الجرجاني في مؤلفاته : دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة والرسالة الشافية، وحازم القرطاجني في مناهج البلغاء وسراج الأدباء. وابن خلدون في المقدمة.

وقد حاول أن يتتبع الحديث عن الأسلوب في هذه الآثار من خلال قضيتين تتفرع كل منهما إلى عنصرين يقوم أولهما كتصريح مباشر حول مضمون نوعي بينما يمثل الثاني (إرهاصا) غير مباشر بالأول، فيكون وروده بمثابة الشرح والتوضيح أو التدقيق والتجاوز. وعلى هذا الأساس كان اهتمامه في مجال المصطلحات بناحيتين أولاهما مجموعة من الاصطلاحات الأسلوبية المحورية وثانيتها إصطلاحات حافة.

وجزأ عمله طبق مسائل نوعية محاولا في البداية أن يعرف بالحقل المصطلحي الذي كشفه. حتى إذا تهيأ له ذلك انتقل إلى دراسة السياقات، فعرض إلى مسألة تعريف الأسلوب لدى أصحاب المدونة ومدى وعيهم بصعوبات ذلك، ثم إلى ما أضافوه إلى الأسلوب من مهمات يتوقف تحقيقها عليه. وأخيرا إلى حديثهم عن أداة الأسلوب ووسائل حدوثة.

البحث عدد 17

- الباحث : عبد الله الخلافي.
— عنوان البحث : تحقيق القسم الثاني من الباب الثالث من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام للقرطبي.
— نوعه : جدل ديني.
— الأستاذ المشرف : عبد المجيد الشرفي.
— تاريخ تقديم البحث : 1981. رقمه بمكتبة الكلية : 2581.

التعريف بمحتوى البحث

بدأ المحقق بوضع كتاب القرطبي في إطاره العام من التأليف التي وضعت في نطاق ما عُرف بالجدل الديني بين المسلمين والنصارى. ثم عرّف بالقرطبي شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح أبي عبد الله الأنصاري الأندلسي المتوفى بمصر 671هـ/1273م. ثم قدّم الجزء الذي حققه من الكتاب. وهو القسم الثاني من الباب الثالث. أمّا الباب الأول والثاني فقد ذكر صاحب الدراسة أنّه وقع تحقيقهما حقق الأول دفيار في جامعة آكس 1970 وحقق الثاني أحمد بوعمامة في جامعة ستراسبورغ 1976.

وبشتمل الجزء المحقق على مقدمتين و13 فصلا تتعلق بقضية النبوات ودلائل نبوة محمد. والكتاب في هذا القسم لا يتجه إلى خصم بعينه ولكنّه يعرض قضايا عامة، تتصل أساسا بمفهوم النبوة، ويغلب على هذا القسم الحجج الثقيلة. فهو بهذه الصفة يمثل وحدة معنوية مستقلة هي التي جعلت الباحث يفرده بالتحقيق.

واعتمد المحقق في عمله على 3 نسخ مصوّرة الأولى والثانية من اسطنبول مكتبة كوبريلي رقم 794 و814 والثالثة من المكتبة الملكية بالرباط رقم 83.

البحث عدد 18

- الباحثة : سهام الميساوي.
- عنوان البحث : الفعل في (طوق الحمامة) لابن حزم : تصنيف من حيث الصيغة والمعنى.
- نوعه : صرف.
- الأستاذ المشرف : عبد القادر المهيري.
- تاريخ تقديم البحث : سبتمبر 1983. رقمه بمكتبة الكلية : 2926.

التعريف بمحتوى البحث

ذكرت الباحثة في مقدّمتها أنّ موضوع بحثها قريب من بعض المواضيع التي اهتمّ بها دارسو اللغة العربيّة بكلية الآداب تونس. ولكنّه يختلف عنهم لأنّه لا يكتفي بدراسة الصيغ المزيّدة وإنما يهتمّ كذلك بصيغ المجرّد.

وقد اعتمدت الباحثة في دراستها على نسخة ليون برشي (طبعة الجزائر 1949)،
وقسمت عملها إلى قسمين :

1 — القسم الأول وجعلته في 6 أبواب، نظرت فيها إلى الفعل في طوق الحمامة ،
عين الفعل في الماضي ، معاني صيغ الماضي ، عين الفعل في المضارع ، من أصناف
الفعل الأخرى ، صيغ الفعل المزيدة .

2 — القسم الثاني : وضعت فيه فهرسا للأفعال الواردة في كتاب طوق الحمامة.
وقد فصلته الباحثة تسهيلا لعمل الدارسين وجعلته في قسمين : يتصل الأول بالثلاثي
المجرد، والثاني بالثلاثي المزيد، ورتبته حسب حروف الهجاء، وذكرت أمام كل فعل
عدد استعماله.

البحث عدد 19

- الباحث : شعبان بن بوكري.
- عنوان البحث : الظرف بالأندلس في القرنين 10/4 — 11/5.
- نوعه : أدب.
- الأستاذ المشرف : البشير المجدوب.
- تاريخ تقديم البحث : 1984. رقمه بمكتبة الكلية : 3121.

التعريف بمحتوى البحث

جعل الباحث دراسته في ستة فصول :

خصّص الفصل الأول منها لتعريف الظرف فسعى إلى إبراز مداليله اللغوية والأدبية
والحضارية الخاصة والعامة، وحاول ربطها بالظرف كما تبدّت مناحيه بالأندلس بصورة
مخصصة.

أما الفصل الثاني : فقد كان همه فيه أن يتقصّى أثر البيئة والعصر الأندلسي في نشأة
الظرف، فأبرز العوامل الممهّدة لنشأته وتفشّيه في المجتمع الأندلسي، وبحث في هذه
العوامل محاولا استجلاء العناصر الطبيعية والاقتصادية والتاريخية والاجتماعية والحضارية
المكوّنة لنسيج الظرف والعاملة على بروزه.

وخصّص الفصلين الثالث والرابع لاستجلاء خصائص الظرف الأندلسي من خلال
ظاهرتين اجتماعيتين هامتين : أولاهما ظاهرة المجالس الأدبية والفنية ودورها في نشأة

الظرف فدرس مقوماتها المادية والأدبية وأبرز صلة هذه المقومات بالظرف شكلا ومحتوى. وثانيتها ظاهرة «المرأة الأندلسية» إذ حدّد هويّة المرأة الطريفة بالأندلس، وحلّل ظرفها في مستوى شخصيتها وفي مستوى مقومات هذه الشخصية : المظهر أولاً، والأخلاق والسلوك ثانياً، والذوق الأدبي والفني ثالثاً.

وركّز الفصل الخامس على معاينة الذوق الأدبي والفني لدى الظرفاء من الشعراء والمغنيين (عموماً)، محاولاً نتيج مظاهر الإبداع في الشعر الأندلسي وما توصّل إليه الشعراء من درجات الخلق والابتكار. ولعل الموشحات الأندلسية التي يمكن أن يعتبرها طفرة بارزة في الأدب العربي تنهض دليلاً واضحاً على ما بلعه الأندلسيون في الأدب والغناء من نضج وخصوصيّة.

وجعل الفصل السادس خاصاً بدراسة لون أدبي له صلة وشيجة بالظرف وهو لون النادرة بمعنى الخبر الطريف الفكه. فحاول استقصاء وجوه المتعقّف منها والماجن، والجاد والهازل منها، والسّاخر لمجرّد السخرية، وربطها بمصادرها. أي المتندرين، وبما يمكن أن تضيفه شخصياتهم على فنّ التندر من سمات معيّنة.

ولم يترك الباحث هذه الفصول مجزأة، بل عمد في نهاية المطاف إلى القيام بنظرة تأليفيّة حاول من خلالها أن يرسم صورة مكتملة للظرف بالأندلس من حيث خصوصيته ومنزله ودلالته الحضارية.

البحث عدد 20

- الباحثة : أمينة الوسلاتي.
- عنوان البحث : الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية من خلال المغرب في حلى المغرب لابن سعيد.
- نوعه : حضارة.
- الأستاذ المشرف : جمعة شيخة.
- تاريخ تقديم البحث : سبتمبر 1984. رقمه بمكتبة الكلية : 3176.

التعريف بمحتوى البحث

قامت الباحثة بالاعتماد على كتاب المغرب في حلى المغرب لابن سعيد (610هـ/1213م — 685هـ/1286م) :

(1) في مرحلة أولى : بالنظر في الحياة السياسيّة بالأندلس في عهد الأمويّين فملوك الطوائف، فالمرابطين فالموحدين وأخيرا في بداية عهد دولة بني الأحمر بغرناطة. وقد حاولت أن تبرز ما اندلع من فتن بالأندلس وخاصة الفتنة الكبرى التي ذهبت بوحدة البلاد.

(2) وفي مرحلة ثانية : جمعت ما تثار من ملاحظات حول الحياة الاقتصاديّة ببلاد الأندلس خلال الفترة السّابقة في ميادين الفلاحة والتجارة والصناعة.

(3) وفي مرحلة ثالثة تناولت الحياة الاجتماعيّة فنظرت في العناصر التي تعايشت في بلاد الأندلس من عرب وبربر وصقالب ثم تطرّقت إلى حياة المرأة الأندلسيّة.

(4) وفي مرحلة رابعة درست الحياة الفكرية محاولة إبراز خصائصها كما بدت لها من خلال كتاب ابن سعيد./.

دينار المرابطين ينزل من السّماء

تزعّم ابن قسيّ (1) المنتصّف الثورة على المرابطين بغرب الأندلس وأدعى الولاية وتسمّى بالمهدي وكثرت مخاريقه (2) ... واتصل به الأشرار، وأجزل العطاء من غير عمل ولا خراج. وكان، إذا أعطى، يحثو بيده من غير عدد. وكان أصحابه يقولون للناس إنّ المال يتكوّن عنده إذا فرغ.

ومن التّوادر في ذلك أنّ رجلا من البادية قال لبعض أصحابه، وقد أعطاه : (عجبا لهذا المال الذي يصل إلى الإمام من السّماء كيف عليه طابع المرابطين؟). ولم يكن عليه طابع غير ذلك. ويُقيل لابن قسيّ هذا الحديث، فكان آخر العهد بذلك الرّحل.

ابن الخطيب : أعمال الأعلام، ص 249-251

- (1) أحمد بن الحسين، أبو القاسم : أوّل نائر في الأندلس عند اختلال دولة الملّثمين. عكف على الوعظ وكثر مريدوه، فادّعى الهداية وتسمّى بالإمام. وطُلب فانّخبا. ولما ضعف أمره التحق بالموحدين، فوثقوا به وولّوه شلب، فعاد إلى الخلاف فقتله أهلها سنة 546هـ/1151م. (الأعلام : 113/1).
- (2) المخاريق : الكرامات.



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد اسلامی

- 12°) Ibrahim Ben Mrad : Les procédés des anciens savants musulmans maghrébins pour transcrire les sons étrangers en arabe N° 1765
- 13°) Md al-Hedi 'Isá : Etude du recueil «Turjumân al-Achwâq» et son commentaire «Dhakhâir al-A'alâk» de Muhiddine Ibn 'Arabi N° 2108
- 14°) Khalid ash-Shâbi : La conquête de l'Ifriqiyya et du Maghreb d'après le livre «Silat as-Simt» d'Ibn Chabbât (Etude et édition) N° 1775
- 15°) Abdel Wahhâb al Himri : Commentaire du «Lamiyat al-Af'âl» de Zahûni sur «Mandhumat Lâmiyat al-Af'âl» d'Ibn Mâlik N° 1593
- 16°) Fâhim Hamdi : Le style et son vocabulaire chez 'Abdel Kahir al-Djurdjâni, Hazim al-Kartadjanni et Ibn Khaldûn N° 2589.
- 17°) Abdallah al-Khalâyfi : Edition de «al-i'lam» du Kurtubi (2e partie du 3e chapitre) N° 2581.
- 18°) Sihâm Misâwi : Le verbe dans «Tawk al-Hamâma» d'Ibn Hazm : classement par formes et sens N° 2926.
- 19°) Sh'abân Ben Boubaker : Le raffinement (Zurf) en Andalousie aux 4e - 5e / 10 - 11e siècle N° 3121.
- 20°) Amina Waslâti : La vie politique, économique et intellectuelle d'après «al Mughrib fi Hulâ al-Maghrib» d'Ibn Sa'id N° 3176.

Moslem Spain (Al-Andalus) in University studied in Tunis (2 nd part)

Cheikha Djommaâ

c)

- 11°) Med Belhaj Béchir : Europe in Tunisian travellers' works in the second half of the 13 th/19th centuries N° 1758.
- 12°) Ibrahim Ben Mrad : Early moslem Maghrib scholars' methods of transcribing foreign sounds into Arabic N° 1765.
- 13°) Med Hedi 'Isa : Study of the collection «Turjumân Al Ashwâq» and its commentary «Dhakhâir Al-A'lâk» by Muhiddine Ibn 'Arabi. N° 2108.
- 14°) Khalid ash-Shâbi : The Conquest of Ifriqiyya and the Maghrib in the book «Silat As Simt» by Ibn Chabbât (Study and editorship) N° 1775.
- 15°) Abdelwahâb al-Hemri : Commentary of «Lamiyat al-Afâl» by Zahuni on «Mandhumat Lâmiyat Al-Af'âl» by Ibn Mâlik. N° 1593.
- 16°) Fâhim Hamdi : Style and its terminology in Abdelkahir al-Jurdjâni, Hâzim al-Kartadjânni et Ibn Khaldûn. N° 2589.
- 17°) Abdallah al-Khalayfi : Annotated edition of «Al-I'lam by Kurtubi (2 nd part of chapter II) N° 2581.
- 18°) Sihâm Misâwi : The Verb in «Tawk Al-Hamâma» by Ibn Hazm : classification by form and content. N° 2926.
- 19°) Sha'bân ben Bou baker : Refinement (Zarf) in Andalusia in the 4 th and 5 th (10 th/11 th) centuries. N° 3121.
- 20°) Amina Waslati : Political, economic and intellectual life after «Al Mughrib fi Hulâ Al Magrib» by Ibn Sa'id. N° 3176.

As for Omar Ibn Kaddour Al Jazaíri's Mouwashaha, it is considered among the first patriotic poems. His Mouwashaha relates the Arabs' and the Moslems' condition of lethargy and despair. He attributes their decadence to the sterility of their scientists.

The publication of these four Mouwashaha increased the number of pastiches of Ibn Sahl's Mouwashaha all over the Arab world. The result was the constitution of a sizeable poetic anthology showing the relationship between ancient and modern poetry.

V

La España musulmana (Al-Andalus) en los estudios universitarios de Túnez (Segunda parte).

a) **Cheikha Djomaâ**

- 11) Muhammad Bilhâg Bašîr : Europa en la obra de los viajeros tunecinos de la segunda mitad del siglo XIII / XIX. N° 1758.
- 12) Ibrahim Ben Mrád : Los métodos de los antiguos sabios musulmanes del Magreb para la transcripción en árabe de los sonidos extranjeros N° 1765.
- 13) Muhammad Al-Hadí 'Ísá : Estudio de la obra poética «Turğumán Al-Ašwâq» y el comentario de la misma «Dahá'ir Al-'A'lâq» de Muhyiddîn Ibn 'Arabi N° 2108.
- 14) Hálid Aššâbi : La conquista de Ifríqiyya y del Magreb a través de la obra «Silat Assimt» de Ibn Aššabât Attúzri N° 1775
- 15) 'Abdilwahháb Al-Himrí : «Lámiyat Al-'Af'ál» de Azzahûnî comentario de «Manzûmat Lámiyat Al-'Af'ál» de Ibn Málík. N° 1593.
- 16) Fâhim Hamdí : El estilo y el vocabulario empleado por Abdilqáhir Al-Ġurġânî, Házim Al-Qartágannî e Ibn Ĥaldún. N° 2589.
- 17) Abdallâh Al-Ĥaláyfi : Edición crítica de la segunda parte del tercer capítulo de la obra «Al-'I'lâm bi ma fi dîn Annasâra Min Al-Fasâd wal Awhâm wa Izhâr Mahâsin Dîn Al-Islâm» de Al-Qurtubî. N° 2581.
- 18) Sihâm Al-Misáwî : El verbo en «Tawq Al-Hamâma» de Ibn Ĥazm : clasificación por formas y significados. N° 2926.
- 19) Ša 'bán Ibn Bú-Bakr : El refinamiento en Al-Andalus en los siglos IV y V / X y XI. N° 3121
- 20) Amína Al-wislâtî : La vida política, económica e intelectual a través de la obra «Al-Muġrib Fî Hulá Al-Maġrib» de Ibn Sa'id. N° 3176.

L'Espagne Musulmane (Al-Andalus) dans les études universitaires à Tunis (2ème partie)

Cheikha Djomaâ

- b)
- 11°) M^d Belhaj Béchir : L'Europe dans les œuvres des voyageurs tunisiens dans la 2e moitié du 13^e/19^e siècle N° 1758

En cuanto al último poeta, a través de un muwaššah considerado uno de los más patrióticos, describió la situación deplorable en que se encontraban los árabes y musulmanes achacando la responsabilidad de su decadencia y de la indolencia y desesperación en que estaban sumidos, a la apatía de sus sabios.

La publicación de estos cuatro poemas viene a enriquecer la colección de mu'aradát del muwaššah de Ibn Sahl compuestas por poetas árabes tanto orientales como magrebies.

Autres pastiches du Mouwachah d'Ibn Sahl

Ali Laribi

b)

Dans cet article, on trouve la présentation des pastiches du célèbre mouwachah d'Ibn Sahl écrits par trois poètes : 'umar b. Abi Bakr, Md al-'Arúsi as-suhayli et 'umar b qaddúr al-Jazáirí. Tous les trois ont publié leurs pastiches dans le journal al-Hádhira (1889 - 1911).

Le premier a publié deux mouwashahs, ressemblants, quant à la forme, à celui d'Ibn Sahl, mais différents quant au contenu. Le premier est consacré à la louange et le deuxième à un thème amoureux traité d'une manière religieuse prônant l'éloignement du péché.

Le deuxième a divisé son poème en deux parties : section amoureuse et action laudative. Le but du poème est la louange. Le poète a réussi son pastiche et a tenu compte des exigences de ce genre de poésie.

Le poème du troisième est considéré comme les prémices du mouwachah patriotique. Il a décrit la situation des Arabes et des Musulmans, leur léthargie et leur désespoir, montrant que le dogmatisme des lettrés était la cause de cette décadence.

En publiant ces quatre poèmes, on augmente le nombre de pastiches du mouwachah d'Ibn Sahl, en orient et en occident. On contribue ainsi à constituer une vaste anthologie poétique montrant les liens et le dialogue entre la poésie ancienne et la poésie moderne.

Other pastiches of Ibn Sahl's Mouwashaha

Ali Laribi

c)

This article introduces some pastiches written by three poets concerning Ibn Sahl's famous «Mouwashaha». These poets are Amr Ibn Abi Bakr, Muhammad Laroussi Suhayli and Omar Ibn Kaddour Al Jazairi. All of them published their pastiches in the newspaper called «El Hádira» (1888 -1911).

The first poet published two «Mouwashaha» in two parts, one about love and the other about praise which was the main subject of the Mouwashaha. The poet produced a successful pastiche.

/ 996), then head of the Sunnite Malikite school, and Abderrahmán as-Siqillí, a great Soufi of Sicilian origin (d. before 386 h / 996). The latter claimed that a certain number of miracles were achieved in his favour, among which the vision of God when he was awake; he asserted that faqihs were not able to understand such mysteries.

Ibn Abi Zayd strongly rejected such claims and this gave rise to an argument between the two scholars. The Fagihs, soufis, hadith men, all took part in the conflict siding with one group or the other; better still, the decision of the great Baqilláni (d. 403 h / 1013), an eminent religious authority, was solicited; scholars from Mecca and especially from Cordoba took part in the debate, as well. In the latter town two tendencies appeared; but the discussions were so heated that they gave rise to street confrontations, which needed the intervention of the very strong Ibn Abi Amir who ordained banishment against members of both groups.

The writer of the article tries to trace these events pointing out the importance of this conflict which apparently led the Sunna people to side once for all with the «Karamát»; such a decision was in fact in favour of Sufism which had been rejected up to then.

Baqillani's point of view was clear. He opted for the authenticity of miracles. Since that time it has been the position backed by the Sunnites; such a position greatly promoted conciliation between Sufism and Sunnism, a conciliation finally sealed thanks to Gazáli during 5th century / h (d. 505 h / 1111).

Must this recognition of the saints' miracles be considered as an attempt to court the then expanding Sufism and to have it side with Sunnites in the struggle which opposed them to Ši-ites? It should be borne in mind that Sufism enjoyed popular sympathy and backing. The writer thinks that such a hypothesis should not be hastily rejected.

IV

Otras mu'aradát (imitaciones) del muwaššah de Ibn Sahl

a)

Ali Laribi

El autor trata de dar a conocer algunas mu'aradát del muwaššah de Ibn Sahl, publicadas en el periódico «Al-Hadira» (fundado en 1888 y suspendido en 1911) por tres poetas, a saber, 'Omar Ibn Abi Bakr, Muhammad al-'Arúsi Asšahilí 'Omar Ibn Qaddúr al-Ġaza'irí.

Imitando la forma, y no el contenido, del muwaššah de Ibn Sahl, aquel poeta compuso dos, una panegírica y otra amatoria en que predomina el carácter religioso y el empeño en no incurrir en el pecado.

El segundo poeta imitó perfectamente a Ibn Sahl y compuso asimismo un muwaššah que consta de dos partes: una amatoria y otra panegfíca.

manifesta entre autre à propos de ce sujet. On la voit éclater, à Kairouan vers l'an 370h / 980 alors que l'administration ziride était encore dépendante de l'Egypte fatimide, entre le fameux juriste Ibn Abi Zayd al qayrawání (m 386h / 996) alors chef de l'école sunnite malikite et Abderrahman as-Siqilli grand soufi d'origine sicilienne (m. avant 386h/996). Ce dernier soutenait qu'un certain nombre de miracles se réalisaient en sa faveur, entre autres la vision de Dieu en état de veille, affirmant que les faqih ne pouvaient comprendre pareils mystères.

Ibn Abi Zayd dénonça avec force ces affirmations et une discussion s'engagea entre les deux savants. On vit alors les faqih, soufis, hommes de hadith, tous intervenir dans le conflit s'engageant d'un côté ou de l'autre; mieux encore on fit appel à la décision du grand Baqillání (m. 403h / 1013) autorité religieuse éminente de Bagdad et on vit des savants de la Mecque et surtout de Cordoue participer à leur tour aux débats. Dans cette dernière ville deux tendances se formèrent aussi, mais les discussions furent si animées qu'elles finirent par créer des troubles dans la rue, ce qui nécessita l'intervention de la toute puissante autorité d'Ibn Abi 'Amir qui prit des mesures d'exil contre les membres des deux blocs.

L'auteur de l'article essaye de suivre les péripéties de ces événements en insistant sur l'importance de cette affaire qui, paraît-il, avait poussé les gens de la sunna à prendre définitivement position vis à vis des «Karamát», ce qui est en réalité une position vis à vis du soufisme tant répoussé jusque là.

Baqillání fut clair. Il trancha en faveur de l'authenticité des miracles. Depuis, ce fut la position définitive soutenue par les sunnites, position qui aida énormément à la conciliation entre soufisme et sunnisme, conciliation définitivement scellée grâce à Gazáli au 5ème siècle de l'hégire (m. 505h / 1111).

Faut-il mettre cette reconnaissance des miracles des saints par les sunnites dans une optique visant à «récupérer» le soufisme alors en pleine expansion et l'avoir à ses côtés dans la lutte alors farouche, entre sunnites et sh'ites, surtout que le soufisme jouissait de sympathie et d'appui populaires incontestables. C'est vers quoi l'auteur penche et invite en tout cas à ne pas rejeter rapidement.

The saints' miracles and the discussions they gave rise to in Kairouan and Cordoba during IV / Xth centuries.

c)

Amor Ben Hamadi

The problem of the saints' miracles (Karamát al-awliyá) has always given rise to discussions. The very old antagonism between faqih and soufis showed up about this subject. This occurred in Kairouan around 370 h / 980 - at a time when the ziride administration was still dependant on Fatimide Egypt - between the famous jurist Ibn Abi Zayed al Kairawání (386 h

III

los milagros de los santos y las controversias que suscitaron en Qayrawán y Córdoba en el siglo IV / X

Amor Ben Hammadi

a)

La cuestión de los milagros de los santos (Karamát al-awliyá') viene suscitando polémicas desde siempre, y a ella, entre otras causas, era debida la tan antigua rivalidad entre alfaquíes y sufíes. En Qayrawán y hacia el año 370 / 980, es decir, cuando la administración de Beni Ziri dependía todavía del Egipto fatimí, dicho antagonismo estalló entre el famoso jurista, el entonces jefe de la escuela sunnita malequita Ibn Abí Zayd al-Qayrawáni (muerto en 386 / 996), y entre el gran sufi, originario de Sicilia, 'Abderrahmán As-Siqillí (muerto antes del año 386/996). Este último aseguraba que le sucedían continuamente milagros y que, estando despierto, se le apareció Dios y le reveló que los alfaquíes no podían comprender tales misterios. Entonces, Ibn Abí Zayd denunció enérgicamente tales afirmaciones y así se entabló la controversia entre ambos sabios en la cual se empeñaron sufíes, alfaquíes, ulemas de la Meca y, sobre todo, de Córdoba. Se recurrió incluso a la eminente autoridad religiosa de Bagdad; a saber, el gran Baqilláni (muerto en 403 / 1013) para que mediase en ese conflicto. En Córdoba, el antagonismo fue tan virulento y tan reñido que promovió hasta disturbios callejeros, lo que llevó a Ibn Abí 'Amir a intervenir y deterrar a varios miembros tanto de uno como de otro bando.

El autor del artículo, procura, pues, examinar dichos acontecimientos e incidentes haciendo hincapié en la importancia de esta cuestión que, al parecer, impulsó a los sunnitas a adoptar definitivamente una postura para con los «Karamát»; en realidad, era una postura a favor del sufismo que tanto habían rechazado.

Baqillani adoptó una actitud clara: se pronunció por la autenticidad de los milagros. Ésta fue, desde entonces, la postura irrevocable que adoptaron los sunnitas y que contribuyó enormemente en su conciliación con los sufíes, conciliación definitivamente afianzada en el siglo V- / XI gracias a Gazálí (muerto en 505 / 1111).

Es probable que los sunnitas reconocieron los milagros de los santos sólo con miras a granjearse la simpatía de los sufíes y tenerlos de su parte en la lucha feroz contra los chiítas ya que, por aquel entonces, el sufismo estaba en plena propagación contando con numerosos adeptos y un obvio apoyo popular. Es, en todo caso, una hipótesis que hay que tomar en cuenta.

«Les miracles des saints et les discussions qu'elles soulevèrent à Kairouan et Cordoue au IV / X^{ème} siècle»

Amor Ben Hamadi

b)

Le problème des miracles des saints (Karamát Al awliyá) a toujours soulevé des discussions. L'opposition fort ancienne entre faqih et soufis se

lesquels leurs auteurs ont fait parler les fleurs. Ils ont imaginé des polémiques entre elles pour savoir qui serait la meilleure. Ainsi Ahmed Ibn Bourd al-Asghar écrit une épître sur la préséance de la rose sur les autres fleurs. La rose symbolisait le prince de la cour de Dénia, Slave qui aurait préséance sur le prince de cordoue Ibn Jahouar qui était arabe.

Une réponse vint de la cour des Bani 'Abbád de Séville rédigée par Abou l-Walid Ismá'il al-Himyari qui imagina une polémique entre les fleurs qui se terminait par l'annulation du précédent serment de fidélité à la rose et l'allégeance à l'Anthemis (Bahár), symbole de la cour arabe de Séville.

Un autre aspect de la Shu'ubiyya en Andalousie repose sur la querelle de préséance entre les Aryens et les Sémites. Il est représenté par une séance (Maqáma) écrite par un des juges de Grenade au temps des Bani al-Ahmár (8e/14e siècle, Abou l-Hassan an-Noubáhi, faisant parler la vigne (symbole de l'occident) et le palmier (symbole de l'orient). L'auteur commenta lui-même ce texte sous le titre «al-Iklil fi fadl an Nakhíl». (La couronne des mérites du palmier).

c) Some aspects of «Shu'ubiyya» in Andalousia

Cheikha Djomaâ

Most researchers into the «Shu'ubiyya» in Andalousia have been interested in the quarrels between the Arabs and the Múalladine (Moslem Spaniards) during the Umayyad reign in Córdoba. This happened especially when dissension was widespread throughout Andalousia at the end of 3/9 century. They also studied Ahmed Ibn Garcia's epistle where the Arabs are denigrated and the non-Arabs (Ajams) are praised. The epistle appeared first at the court of Mujáhid El-'Ámiri in Dania at the beginning of 5/11 century : it provoked numerous reactions for two centuries.

We think that other aspects of Shu'ubiyya in Andalousia have been neglected by researchers. These aspects are also found in symbolic literature where poets make a comparison between roses and other flowers; for example, in Ahmed Ibn Burd's epistle, the superiority of roses over simple flowers is pointed out. The roses were the symbol of the master of Dania's court (a Slav) whereas the flowers were that of the master of the court of Cordoba, Ibn Jahwár (an Arab).

A reaction against the above comparison was voiced by Abu El-Walid Isma'il El Himyari from Benú Abbad's court in Seville. The poet imagined a polemic between flowers, ending by the superiority of Anthemis (Bahár) over roses, the Bahár being the symbol of the Arab Court of Seville.

There also exists another aspect of Shu'ubiyya in Andalousia. It concerns the superiority of the Aryans over the Semites. This is represented by a «Maqáma» written by one of the judges of Granada, Abú El-Hassan Annubáhi, during the reign of Benú El Ahmár (8/14 century). He symbolises the Western World by a vine tree and the Eastern one by a palm tree. The author himself commented on his «Maqámat» under the title : «The crown of merits of the palm tree».

II

a) Algunos aspectos de la šu'úbiyya en al-Andalus

Cheikha Djomaâ

La mayoría de los investigadores que han tratado de la šu'úbiyya en la España musulmana han dedicado sus estudios al antagonismo entre árabes y muladíes durante la época omeya en Córdoba, especialmente a finales del siglo III / IX cuando todo al-Andalus ardía en discordias intestinas. Se han dedicado asimismo a analizar la epístola en que Ahmad Ibn Garcia difamaba a los árabes considerándolos inferiores a todos los demás. Dicha epístola, que apareció en la corte de Muğáhid al 'Amri en Denia a principios del siglo V / XI, provocó numerosas reacciones durante dos siglos enteros.

A nuestro parecer, la šu'úbiyya en al-Andalus tiene, no obstante, otros aspectos que los investigadores han desatendido. Se trata, entre otros, de una serie de poemas en los que, simbólicamente, las flores discuten y rivalizan queriendo cada una ser superior a las demás. Así, por ejemplo, Ahmad Ibn Burd al-Asgar, en su epístola, hacía prevalecer a la rosa sobre las demás flores simbolizando respectivamente al emir de Denia, que era eslavo, y al de Córdoba, el árabe Ibn Ġahwar. No obstante, la reacción no se hizo esperar: Abú al-Walíd al-Himyari rebatió la epístola anterior con la invención de otra discusión en que la reina de las flores, en vez de la rosa, era al-bahár, símbolo de la corte de Ibn 'Abbád de Sevilla.

Otro aspecto de la šu'úbiyya en al-Andalus se basa en la rivalidad entre arios y semitas, y consiste en una maqáma que escribió, durante la época de Benú al-Ahmar (en el siglo VIII / XVI), un juez granadino llamado Abú al-Hasan Annubáhi. Este, en «Al-Iklíl Fí Fadl Annaḥíl», se encargó de comentar su propia maqáma, cuyos protagonistas son una higuera y una palmera que simbolizan a occidente y oriente respectivamente.

b) Autres Aspects de la Šu'ubiyya en Andalousie

Cheikha Djomaâ

La plupart des chercheurs se sont intéressés à la querelle entre Arabes et Muwalladun (Espagnols convertis à l'Islam) en étudiant la šu'ubiyya au cours de la période Omeyyade de Cordoue et surtout au moment où les dissensions (fitna) se sont répandues dans toute l'Andalousie à la fin du 3e/9e siècle. Ils ont aussi étudié l'épître d'Ahmed Ibn Garcia qu'il a composée pour dénigrer les Arabes et mettre en valeur les non-Arabes ('Ajam). Cette épître est apparue à la cour de Muğáhid al-'Amiri à Dénia au début du 5e / 11e siècle. Elle a provoqué de nombreuses réactions pendant deux siècles.

Mais il nous semble qu'il existe d'autres aspects de la Šu'ubiyya en Andalousie, oubliés ou négligés par les chercheurs. Ils sont représentés par une littérature symbolique contenue dans des fragments poétiques dans

et les «mozarabes» les plus extrémistes, et à son extension avec l'entrée en Andalous, d'un grand nombre de groupes non-arabes, en particulier les Slaves, qui ont vu leur pouvoir se renforcer après la chute du califat Omeyyade et l'apparition des roitelets de «Taïfa».

Certains de ces Slaves ont dominé les parties orientales de la péninsule Ibérique, tel par exemple : Mujáhid al-'āmiri à Dénia, où a vécu le šu'ūbite Ahmed Ibn Garcia, qui a écrit une épître dans laquelle il a essayé de montrer la supériorité des non-Arabes sur les Arabes. Cette épître est le seul document qui nous reste aujourd'hui des écrits šu'ubites dans l'Andalous.

La présente étude a insisté dans une large mesure sur ce document et sur les répliques qu'il a provoquées parmi les Arabes, répliques qui ont pour but de démentir et de réfuter les arguments et les prétentions étalées dans l'épître et qui ont duré deux siècles environ.

Cette étude mène à la conclusion suivante, à savoir que le mouvement, šu'ūbite était un seul et même mouvement, en Orient et en Occident. Il avait tenu des propos et exprimé des idées, dans le but de nuire intentionnellement aux Arabes, en faisant abstraction de leur culture et en niant le rôle incontestable qu'ils ont joué dans l'évolution de la civilisation humaine.

c) **The Arabs' Attitude Towards Al-Shu'ubiyya
in Al-Andalus**

Abdelwahid Dannoun Taha

This paper deals with the field in which the Shu'ubiyya revealed thoughts hostile to Arabs and Islam, especially through culture and literature. A short summary has been given about the Shu'ubiyya antagonism in Al-Andalus, the reasons which led to that antagonism, and those who adopted this movement. The paper also refers to the tendency of the Shu'ubiyya among some of the 'Muwaladun', and extremist 'Musta'ribun' in Al-Andalus. This tendency increased when other non-Arab elements penetrated through Andalusian society especially the 'Saqāliba', who got more influence after the fall of the Umayyad State in Al-Andalus, and the rise of the Party States.

Some of these 'Saqāliba' governed the Eastern parts of the country, such as Mujáhid al-'Amiri in Dania, where the Shu'ubi, Ahmad b. Garcia lived. This man wrote a letter in which he preferred non-Arabs ('Ajām) to the Arabs. This is the only surviving document which supports the Shu'ubiyya in Al-Andalus. The paper concentrates on this letter, and the Arabic responses to it, which continued to refute Ibn Garcia's letter for more than two centuries.

The paper concludes that the Shu'ubiyya whether in the East or in the West and Al-Andalus, was the same. It had the same concepts, which deliberately insulted the Arabs by trying to denigrate their culture, and by ignoring their positive contributions to human civilization.

Les Résumés

I

a) La šu'úbiyya en Al-Andalus y las réplicas hechas por los árabes.

Abdelwahid Dannoun Taha

El presente estudio atañe los campos, sobre todo intelectual, cultural y literario, en los que se manifestó la animadversión del movimiento su'úbita hacia los árabes y el Islâm. En él, el autor nos habla sucintamente de las razones de dicha enemistad y de los elementos que adoptaron dicho movimiento; a saber : el nacimiento de la su'úbiyya entre los muwalladûn y los mozârabes más extremistas; su propagación en la que contribuyó la llegada a Al-Andalus de un gran número de grupos no árabes, particularmente los eslavos, cuyo poder se afianzó tras el derrocamiento del califa omeya, y, por último, la aparición de los reyezuelos de taifas.

Algunos de dichos eslavos dominaron las zonas orientales de la Península Ibérica tal como Muğâhid al 'Amirî en Denia. Allí vivió el su'úbita Ahmad Ibn García quien escribió una epístola procurando demostrar en ella la superioridad de los no árabes sobre los árabes. Esta epístola es el único documento conservado de la su'úbiyya en Al-Andalus.

El presente estudio hace hincapié en este testimonio escrito y en las réplicas árabes que provocó durante casi dos siglos. Llega asimismo a la conclusión siguiente : el movimiento su'úbita era el mismo tanto en oriente como en occidente. Su objetivo consistía en perjudicar deliberadamente a los árabes haciendo caso omiso de su cultura y negando el obvio papel que desempeñaron en la evolución de la civilización humana.

b) La šu'úbiyya en Andalousie et les répliques faites par les Arabes

Abdelwahid Dannoun Taha

Cette étude concerne les domaines dans lesquels le mouvement šu'ubite a exprimé sa rivalité vis-à-vis des Arabes et de l'Islam, surtout sur le plan intellectuel, culturel et littéraire. L'auteur a parlé succinctement des raisons qui ont provoqué les hostilités šu'ubites, il a défini les éléments qui ont adopté ce mouvement faisant allusion à sa naissance chez les «muwallads»

PRESENTACIÓN

El profesor Tawfiq Baccâr, en una época en que la raza de los socorridos está en peligro de extinción, acreditó su sentido agudo y fue clarividente al insinuar que remaría con nosotros a fin de que la embarcación «Estudios Andalusies» zarpase y no naufragase en este océano embravecido.

En efecto, desde su aparición, la revista está navegando contra la corriente, en un mar insondable y aventurado; y nosotros, para capear el temporal, no poseemos más que un remo; a saber, la confianza de los investigadores y lectores en la línea y contenido de nuestra publicación. Por eso, seguiremos desafiando todos los peligros y obstáculos con perseverancia y una fe inquebrantable procurando fondear de una vez para siempre aun sabiendo de antemano que el riesgo de hundirse es asimismo muy probable.

Al escribir estas líneas, no tenemos afán de lograr efectós bellos empleando metáforas y otros recursos estilísticos. Tampoco nos gustaría que nos calificaran de pesimistas y melodramáticos. Es, sencillamente, la realidad con sus contras : una revista especializada, cuatrilingüe, única en el mundo árabe, seria, original y enriquecedora pero que ni siquiera es capaz de sufragar su impresión, está a merced de la corriente y las olas y su sino es todavía incierto...

No nos contentemos con que, allende nuestras fronteras, nos conozcan sólo a través de nuestro folklore, sino que también hemos de exportar, entre otros, los frutos de nuestras investigaciones científicas y literarias y de nuestras actividades artísticas y cinematográficas. Y no escasean las oportunidades para ello. En el campo de los estudios andalusies, por ejemplo, tenemos todas las puertas abiertas para poder lucir nuestros talentos y aptitudes en el festival internacional que en 1992 se celebrará en Sevilla. ¿Cuál va a ser, pues, nuestra participación en este acontecimiento cultural y universal ?

Dr Jomaâ Cheikha



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

Revue d'Etudes Andalouses

Revue scientifique spécialisée dans les études concernant
l'Espagne Musulmane

Fondateur et Directeur
Jemaâ CHEIKHA

Comité de Rédaction : Farhat Dachraoui, Mohamed Yaa-
laoui, Abdeslem Mseddi, Mikel de Epalza, Mohamed Rezgui,
Hamouda Lehmissi, Mahmoud Tarchouna, Jemaâ Cheikha,
Mohamed Hedi Trabelsi, Najib Ben Jemî', Mohamed
Dougguî,

2 numéros par an qui paraîtront en Janvier et en Juin

Abonnement Annuel :

- Tunisie : 8,000 Dinars Tunisiens
- Pays Arabes : 12,000 Dollars US
- Etranger : 16,000 Dollars US

Le montant de l'abonnement peut-être réglé.

- soit directement au C.C.P. 543 - 94
- soit par chèque bancaire. Dans ce cas, la commission bancaire est à la charge de l'abonné.

Pour toutes correspondances et abonnements écrire à l'adresse suivante :
Cheikha Jemaâ B.P. N° 1. 1008 Tunis Bab Manara - Tunisie. Tél :
227.616.

Les opinions émises dans les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.
Les manuscrits, publiés ou non, ne seront pas rendus à leurs auteurs.